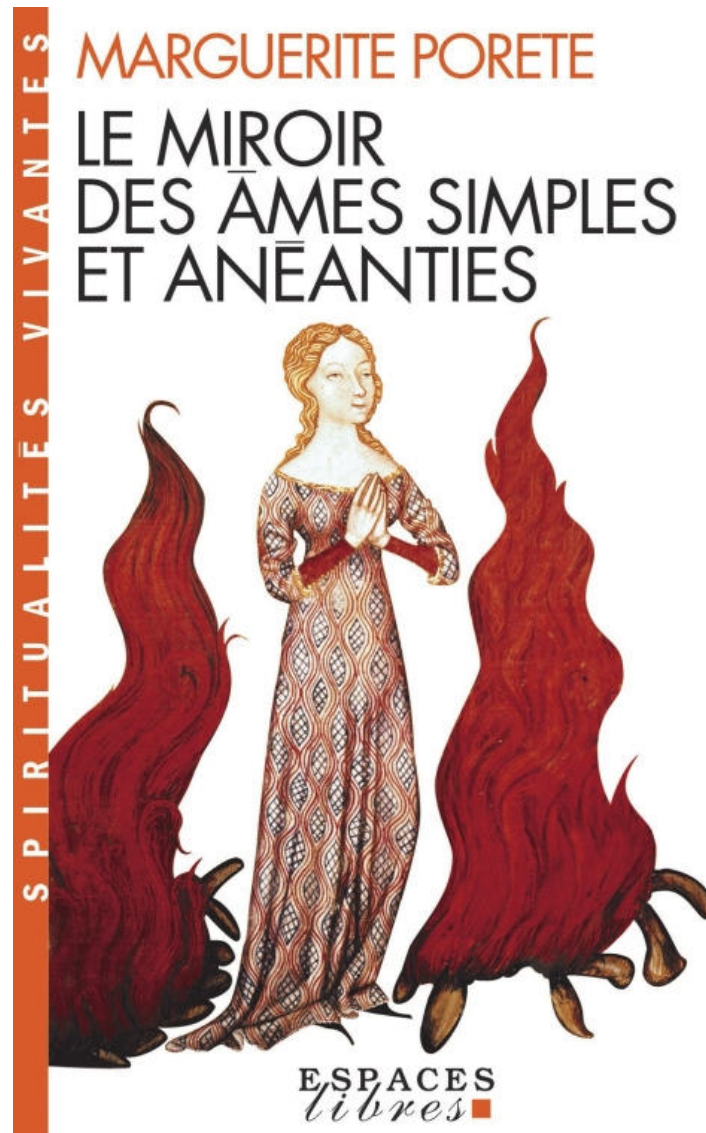


Marguerite Porete : théologienne mystique du XIII^e siècle
Le Miroir des âmes simples,
un chemin de transformation intérieure



Sarah ROSE

O bien-aimé, que vont dire les béguines,
les gens de religion,
Entendant l'excellent de votre divine chanson ?
Les béguines déclarent que je suis égarée,
Et les prêtres aussi, les clercs et les prêcheurs,
Les augustins, les carmes et les frères mineurs !
Car l'état dont je parle, c'est l'amour achevé,
Sans sauver leur Raison qui leur fait dire cela.
Désir, Vouloir et Crainte leur ôtent, certes, la connaissance,
La Richesse et l'union de la haute lumière
De l'ardeur du divin amour.

Image de couverture : Illustration de la page de couverture du livre de Porete, Marguerite.
Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour.
Présentation et traduction de Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités
vivantes », 1997.

*Martyre d'une sainte brûlant dans les flammes. Miniature tiré d'un Livre d'Heures (ms.lat. 757,
f.298) illustré par Giovanni Di Benedetto, 1385-1390. Paris, bibliothèque nationale.*

Remerciements

Au terme de ce travail, je tiens à exprimer mes remerciements à toutes les personnes qui m'ont accompagné, soutenu et encouragé tout au long de ce cheminement.

Je remercie tout particulièrement le professeur M. Matthieu Arnold, mon directeur de mémoire, pour avoir accepté d'encadrer ce travail, pour ses conseils avisés et pour la confiance qu'il m'a accordée dans sa réalisation.

Mes remerciements vont également aux enseignants de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, et tout particulièrement à M. Ludovic Viallet et à Mme Annie Noblesse-Rocher, dont les enseignements ont nourri ma réflexion.

Je remercie mes camarades de la Faculté, et particulièrement Lucie et Manon, pour les échanges, les discussions et le soutien mutuel qui ont jalonné cette aventure académique.

Merci à la communauté « La Voix de Dieu » pour les expériences spirituelles et les échanges qui ont nourri ma réflexion sur la transformation intérieure.

Merci à Yolande et Michaël pour leur aide logistique précieuse et leur soutien, qui a rendu ce travail plus facile à mener à bien.

Merci à Thérèse et Marie-Emmanuelle, les deux béguines du béguinage Saint-Martin-du-Lac, pour leur témoignage d'une vie offerte à Dieu dans la liberté et l'amour.

Je remercie avec affection mes quatre filles pour leur patience, leur compréhension tout au long de ces années d'étude.

Merci à ma mère, Caroline, d'avoir rendu possible ce retour aux études de théologie et l'accomplissement de ma nouvelle vocation

Merci à Baronaï d'aider et d'encourager Rose à éclore.

Merci à Dieu, mon Père, au Christ, mon Bien-Aimé et à l'Esprit Libre, de conduire chaque jour mes pas vers cette liberté, cet amour, cette joie et cette paix indescriptibles de demeurer en Eux.

Table des matières

Remerciements.....	3
Pourquoi lire ce mémoire ?.....	6
Introduction.....	8
Chapitre 1 : Marguerite Porete dans le renouveau religieux du XIII ^e siècle.....	10
I. Une effervescence spirituelle au XIII ^e siècle : la recomposition du paysage religieux.....	10
A. L'héritage de la réforme grégorienne.....	10
B. L'idéal évangélique et la quête de perfection hors du cloître.....	10
C. Le tournant pastoral du XIII ^e siècle.....	11
II. Le christianisme au féminin : une nouvelle autorité spirituelle.....	12
A. Les limites imposées aux femmes contournées.....	12
B. Marie-Madeleine et l'émergence d'une spiritualité féminine.....	12
C. Une mystique de l'amour et de l'expérience.....	13
D. Une nouvelle autorité spirituelle féminine.....	13
III. Le mouvement béguinal.....	14
A. Les caractéristiques religieuses.....	14
B. Le profil social et géographique.....	15
C. Les béguinages : des lieux de formation et d'influence.....	15
D. Une réussite sociale et spirituelle en demi-teinte.....	16
IV. Marguerite Porete, dans le contexte béguinal.....	17
A. Une biographie fragmentaire.....	17
B. Une culture exceptionnelle.....	18
V. Conclusion.....	20
Chapitre 2 : <i>Le Miroir des âmes simples</i> : une théologie de la transformation intérieure.....	21
I. Le Miroir des âmes simples : une œuvre originale.....	22
A. Présentation générale.....	22
B. Un dialogue spirituel.....	24
II. Une théologie issue de l'expérience mystique, en langue vernaculaire.....	25
A. Une théologie enracinée dans la Bible et la tradition.....	25
B. Une théologie fondée sur l'expérience mystique.....	26
C. Une théologie vernaculaire hors des cadres universitaires.....	26
III. Le chemin de l'âme : de la volonté propre à l'anéantissement.....	27
A. Le péché comme volonté propre.....	27
B. Les sept états de l'âme : la structure du chemin spirituel.....	28
C. L'anéantissement de l'âme.....	30
D. Le dépassement des vertus et le Rien-vouloir.....	31
IV. La transformation par l'Amour.....	33
A. Dieu comme Amour.....	33
B. L'union à Dieu.....	34
C. La rareté des âmes libres.....	35
V. Le <i>Miroir</i> comme œuvre de transformation.....	36
A. Une œuvre destinée à faire cheminer.....	36
B. Une pédagogie mystique.....	37
C. Une œuvre performative.....	39
VI. Conclusion.....	40
Chapitre 3 : Marguerite Porete et le Miroir à l'épreuve des autorités ecclésiales.....	41
I. Un contexte de méfiance croissante.....	41
A. Les béguines entre reconnaissance et suspicion.....	41
B. Le renforcement du contrôle doctrinal.....	42

C. Le concile de Vienne et la question du Libre-Esprit.....	43
II. Une œuvre difficilement recevable.....	44
A. Une théologie réservée à quelques-uns.....	44
B. Ambiguïté du langage mystique.....	44
C. Les articles condamnés.....	45
III. Marguerite, une théologienne sans légitimité institutionnelle.....	47
A. Une parole féminine autonome.....	47
B. Une théologie sans caution masculine.....	48
C. Une personnalité difficile à contrôler.....	48
IV. La singularité de Marguerite Porete.....	49
A. Une radicalisation d'affirmations traditionnelles.....	49
B. Une figure qui échappe aux catégories.....	50
V. Conclusion.....	51
Conclusion.....	52
Annexes.....	55
Annexe 1 : Chapitre 118.....	55
Annexe 2 : Les 7 états de l'âme.....	59
Bibliographie.....	60
Cours universitaires.....	61

Pourquoi lire ce mémoire ?

Le 1er juin 1310, sur la place de Grève à Paris, une femme est brûlée vive pour avoir refusé de renier son livre. Cette femme s'appelle Marguerite Porete.

Pendant plusieurs siècles, son nom tombe presque dans l'oubli. Son œuvre majeure, le *Miroir des âmes simples et anéanties*, disparaît elle aussi. Le livre continue pourtant à circuler anonymement à travers l'Europe, copié, traduit et lu sans que l'on sache plus qui l'a écrit. Il faudra attendre le XX^e siècle pour que des chercheurs retrouvent progressivement la trace de son autrice.

Pourquoi une béguine du XIII^e siècle dont nous savons finalement très peu de choses, et son œuvre, le *Miroir des âmes simples* continuent-ils à fasciner historiens, théologiens et chercheurs du monde entier ?

Loin d'être un simple traité de piété médiévale, le *Miroir* est une œuvre originale. Elle décrit un chemin spirituel qui conduit progressivement l'être humain vers une union toujours plus profonde avec Dieu. Le cœur de l'enseignement de Marguerite Porète peut se résumer en quelques mots : transformation intérieure.

Pour Marguerite, la vie spirituelle ne consiste pas principalement à accumuler des connaissances religieuses ni à accomplir toujours davantage de pratiques pieuses. Elle est un processus de transformation de l'être tout entier. L'âme est invitée à abandonner peu à peu son vouloir propre, ses attachements et même certaines représentations qu'elle se fait de Dieu afin de se laisser conduire par l'amour divin.

Cette dynamique atteint son point culminant dans ce que Marguerite appelle l'« anéantissement ». Le terme peut sembler déroutant au lecteur contemporain. Pourtant, il ne désigne pas une destruction de la personne mais une libération. L'âme cesse de se placer au centre d'elle-même pour devenir entièrement disponible à l'action de Dieu. Elle découvre alors une liberté nouvelle, celle du « rien-vouloir », c'est-à-dire d'une volonté devenue si accordée à celle de Dieu qu'elle n'a plus besoin de poursuivre ses propres intérêts.

Cette théologie a profondément marqué mon travail. Non seulement parce qu'elle révèle une pensée d'une étonnante cohérence, mais aussi parce qu'elle montre qu'une femme du XIII^e siècle a pu élaborer une véritable réflexion théologique en dehors des cadres universitaires traditionnels.

Marguerite n'est pas seulement une mystique. Elle est aussi une théologienne qui dialogue avec la Bible, la tradition chrétienne et les grands débats spirituels de son époque.

Aujourd'hui, Marguerite Porete est étudiée dans les universités du monde entier. Historiens, théologiens, spécialistes de littérature médiévale, philosophes et chercheurs en sciences religieuses continuent de débattre de son œuvre. Le *Miroir des âmes simples* est désormais considéré comme l'un des textes majeurs de la mystique occidentale.

Pourtant, l'intérêt de Marguerite ne se limite pas aux cercles universitaires.

Sept siècles après sa mort, elle nous pose encore des questions essentielles : qu'est-ce que la liberté ? Comment vivre sans être prisonnier de ses peurs, de ses désirs ou de sa volonté de tout maîtriser ? Peut-on être transformé intérieurement au point de voir le monde autrement ?

À une époque marquée par l'accélération, la performance, l'injonction permanente à réussir et à se construire soi-même, la voix de Marguerite apparaît étonnamment actuelle. Là où notre société valorise souvent l'affirmation de soi, elle parle de dépouillement. Là où nous cherchons à contrôler notre existence, elle évoque l'abandon confiant. Derrière le paradoxe de ses formules se dessine une intuition profondément humaine : la véritable liberté ne consiste peut-être pas à pouvoir tout faire, mais à être libéré de ce qui nous empêche d'aimer.

Je rêve que la vie de Marguerite Porete soit un jour portée à l'écran. Non pas seulement comme l'histoire d'une femme condamnée par l'Inquisition, mais comme celle d'une femme libre, d'une intellectuelle, d'une chercheuse de Dieu, d'une autrice dont les mots ont traversé les siècles malgré le feu destiné à les faire disparaître. Son existence possède la force des grands personnages de cinéma : du mystère, de la profondeur, des conflits intérieurs, des enjeux spirituels et politiques, du courage, de la tragédie et, paradoxalement, une immense espérance.

Si ces quelques pages éveillent votre curiosité, alors je vous invite à poursuivre la lecture et à entrer, à votre tour, dans l'univers fascinant du *Miroir des âmes simples*.

Sept siècles après sa mort, son livre continue d'être lu. Peu de bûchers peuvent en dire autant.

Introduction

Au tournant des XIII^e et XIV^e siècles, Marguerite Porete apparaît comme l'une des figures les plus singulières de la spiritualité médiévale. Béguine originaire du Hainaut, elle est principalement connue pour avoir été condamnée comme hérétique et brûlée à Paris, en 1310. Tout semblait alors devoir disparaître avec elle : sa parole, son livre et son souvenir. Pourtant, le destin de son œuvre prendra une direction inattendue. Malgré les interdictions, le *Miroir des âmes simples et anéanties* continue à circuler, est rapidement traduit en latin puis dans plusieurs langues vernaculaires et demeure lu pendant plusieurs siècles. Ce paradoxe constitue le point de départ de ce travail : comment une femme condamnée par les autorités ecclésiastiques a-t-elle pu laisser une œuvre dont l'influence a traversé les siècles ?

Longtemps, Marguerite Porete a été étudiée à travers la question de l'hérésie, du Libre-Esprit ou encore de son procès. Son nom reste essentiellement associé aux condamnations du concile de Vienne et cette perspective s'est naturellement imposée au début de cette recherche. Pourtant, la lecture progressive du *Miroir* a conduit peu à peu, à déplacer son regard sur l'œuvre. Derrière les formulations qui ont suscité l'incompréhension ou la méfiance des autorités, apparaît une réflexion spirituelle guidée par la transformation intérieure de l'âme, par l'amour divin. L'anéantissement, le rien-vouloir, la liberté spirituelle ou encore l'union à Dieu ne constituent pas des affirmations isolées ou provocatrices, mais les différentes expressions d'un même cheminement intérieur.

L'objectif de ce mémoire n'est donc pas de déterminer si Marguerite Porete était hérétique ou orthodoxe, mais de comprendre ce qui fait l'originalité de sa pensée. Nous défendrons l'idée que sa singularité réside dans cette théologie de la transformation intérieure, qui la rend difficile à classer dans les catégories habituelles. Profondément enracinée dans la tradition chrétienne, sa pensée pousse cependant certaines intuitions mystiques jusqu'à leurs conséquences les plus radicales. Elle n'apparaît ainsi, ni comme une simple béguine parmi d'autres, ni comme une hérétique évidente, mais comme une théologienne mystique dont l'œuvre se situe à la frontière de plusieurs mondes : entre spiritualité laïque et théologie savante, entre fidélité à la tradition et audace du langage mystique.

Pour mener cette recherche, nous nous appuierons principalement sur le *Miroir des âmes simples et anéanties*, ainsi que sur les travaux historiques, théologiques et littéraires consacrés à

Marguerite Porete. Les études de Sean L. Field, Robert E. Lerner, Sylvain Piron, Élodie Pinel ou encore Jean Orcibal permettront notamment d'éclairer le contexte historique, les enjeux doctrinaux et la réception de son œuvre.

Notre travail s'organise en trois parties. Nous présenterons d'abord Marguerite Porete dans le contexte du renouveau religieux du XIII^e siècle. Nous étudierons ensuite la théologie développée dans le *Miroir des âmes simples*, en mettant en lumière son chemin de transformation intérieure. Enfin, nous analyserons les raisons pour lesquelles cette œuvre et son autrice se sont trouvées à l'épreuve des autorités ecclésiastiques, ainsi que la postérité paradoxale d'un texte qui a survécu à sa condamnation.

Chapitre 1 : Marguerite Porete dans le renouveau religieux du XIII^e siècle

Comment une femme laïque du XIII^e siècle a-t-elle pu élaborer l'une des réflexions mystiques les plus audacieuses du Moyen Âge ? Cette question se pose inévitablement à la lecture du *Miroir des âmes simples et anéanties* de Marguerite Porete. La richesse théologique de son œuvre ne peut être comprise, sans tenir compte du contexte religieux dans lequel elle a été écrite.

Le XIII^e siècle est marqué par un profond renouvellement de la vie spirituelle : essor des mouvements évangéliques, développement des ordres mendiants, affirmation d'une religiosité laïque et émergence de nouvelles formes d'expression religieuse féminine. C'est dans ce climat que prennent place le mouvement béguinal et l'itinéraire singulier de Marguerite Porete. Avant d'étudier sa pensée, il convient donc de présenter le cadre religieux, social et spirituel qui a rendu possible l'émergence d'une telle figure.

I. Une effervescence spirituelle au XIII^e siècle : la recomposition du paysage religieux

A. L'héritage de la réforme grégorienne

Les transformations religieuses du XIII^e siècle s'inscrivent dans le prolongement de la réforme grégorienne engagée aux XI^e et XII^e siècles. Celle-ci vise notamment à moraliser le clergé et à renforcer son autonomie face aux pouvoirs laïcs. Progressivement, les clercs se constituent comme un groupe distinct du reste de la société chrétienne, chargé d'assurer la médiation entre Dieu et les fidèles.¹ Cette évolution s'accompagne d'une centralisation croissante de l'Église autour de la papauté, qui impose peu à peu un contrôle doctrinal et disciplinaire plus étroit.

La réforme grégorienne accentue ainsi la distinction entre clercs et laïcs. Si le clergé demeure le dépositaire privilégié des sacrements et du savoir théologique, de nombreux laïcs manifestent cependant le désir de vivre plus intensément leur foi. Cette aspiration favorisera l'émergence de nouvelles formes de piété et de spiritualité.²

B. L'idéal évangélique et la quête de perfection hors du cloître

Dans le prolongement de la réforme grégorienne, le XIII^e siècle est marqué par un profond renouveau évangélique. Comme le souligne André Vauchez, cette période applique les intuitions

1 Ludovic Viallet, *Cours LS6 : Histoire du christianisme médiéval*, Faculté de théologie protestante de Strasbourg, 2025-2026.

2 André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1975, p. 50-55.

apparues lors du renouveau monastique des XI^e et XII^e siècles, notamment l'idée selon laquelle « il n'y a pas d'autre règle que l'Évangile du Christ »³. Cet évangélisme repose sur la volonté de revenir à la simplicité des origines chrétiennes et de conformer sa vie à celle du Christ, à travers notamment la recherche de la *sequela Christi*, c'est-à-dire de l'imitation concrète du Christ dans tous les aspects de l'existence.

Pauvreté volontaire, prédication itinérante, pénitence, ascèse et charité apparaissent comme autant de moyens de vivre l'Évangile de manière authentique. Selon Ludovic Viallet, ce « bouillonnement spirituel » constitue une forme de réveil religieux rappelant à l'Église, les exigences évangéliques parfois obscurcies par son institutionnalisation croissante.⁴

Par exemple, le mouvement des ordres mendiants, des Franciscains, à travers l'idéal des *pauperes Christi*, fait de la pauvreté individuelle et collective un élément central de sa spiritualité, tout en demeurant pleinement fidèle à l'Église. Cette quête de perfection chrétienne ne se limite toutefois plus au cloître : elle touche également des laïcs désireux de vivre l'Évangile au cœur du monde.

C. Le tournant pastoral du XIII^e siècle

Le XIII^e siècle est également marqué par un important tournant pastoral. L'Église ne se contente plus d'affirmer son autorité : elle cherche désormais à mieux encadrer et instruire les fidèles. Cette évolution est favorisée par l'essor des universités, en particulier celle de Paris, qui devient un centre majeur de formation théologique. La théologie n'est plus uniquement spéculative ; elle acquiert une dimension plus pastorale et pratique, tournée vers l'enseignement et l'accompagnement des fidèles.

Cette volonté d'instruction se traduit par une multiplication des outils destinés aux fidèles : commentaires bibliques, recueils de sermons, manuels pastoraux et traductions de textes religieux. La prédication occupe désormais une place centrale dans la vie de l'Église. Portée notamment par les ordres mendiants, elle sort du cadre strict de la liturgie pour investir les places publiques et toucher un public plus large. L'usage croissant des langues vernaculaires permet également de rendre le message chrétien plus accessible.

³ André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1975, p. 131.

⁴ Ludovic Viallet, *Cours LS6 : Histoire du christianisme médiéval*, Faculté de théologie protestante de Strasbourg, année universitaire 2025-2026.

Cette intensification de l'action pastorale favorise ainsi une certaine autonomie spirituelle des laïcs. Mieux instruits, davantage exposés aux textes religieux et à la prédication, certains fidèles développent une culture religieuse plus solide. Bien que l'Église demeure réticente à l'idée de voir des laïcs enseigner ou prêcher, ceux-ci s'approprient progressivement des savoirs autrefois réservés au clergé. La circulation accrue des textes et l'accès à de nouvelles formes de formation contribuent ainsi à l'émergence d'une piété plus personnelle, qui préparera le développement de mouvements spirituels originaux à la fin du XIII^e siècle.⁵

II. Le christianisme au féminin : une nouvelle autorité spirituelle

A. Les limites imposées aux femmes contournées

Au XIII^e siècle, la place croissante des femmes dans la vie religieuse constitue l'une des évolutions les plus marquantes du christianisme occidental. Comme le souligne André Vauchez, « un des aspects les plus originaux de la spiritualité occidentale au XIII^e siècle est sans doute la place qu'y ont occupé les femmes »⁶. Cette évolution ne remet toutefois pas en cause les structures ecclésiales : les femmes demeurent exclues du sacerdoce et la généralisation de la clôture limite leur accès à la vie religieuse, hors du monastère.

Malgré ces restrictions, les vocations féminines se multiplient sous des formes diverses. C'est le cas des « saintes vivantes », dont l'autorité repose sur leur expérience spirituelle, leurs visions ou leur réputation de sainteté. Sans remettre en cause l'ordre ecclésial, ces femmes ouvrent ainsi de nouveaux espaces d'expression religieuse qui préparent l'émergence d'une véritable spiritualité féminine.

B. Marie-Madeleine et l'émergence d'une spiritualité féminine

Selon André Vauchez, l'essor de la spiritualité féminine au XIII^e siècle est étroitement lié au développement d'une religiosité centrée sur la conversion et l'amour de Dieu. Dans ce contexte, la figure de Marie-Madeleine acquiert une importance particulière. Longtemps identifiée à la pécheresse repentie de l'Évangile, elle devient le symbole d'une sainteté fondée non sur un état de perfection préalable, mais sur une transformation intérieure rendue possible par la rencontre avec le Christ et à la conversion. À travers Marie-Madeleine, l'Occident chrétien découvre ainsi un modèle spirituel accessible, à tous ceux qui répondent à l'appel de Dieu.⁷

5 André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1975, p. 136-142.

6 Ibid, p. 157.

7 Ibid, p. 158.

Cette évolution valorise également l'amour et l'expérience personnelle de Dieu. Comme l'écrit Vauchez, « à travers la figure transgressive de Marie-Madeleine [...], les thèmes traditionnels de la spiritualité monastique, de l'assimilation entre virginité et perfection, sont battus en brèche ».⁸ L'accent n'est plus mis uniquement sur la perfection monastique, mais aussi sur la qualité de la relation entretenue avec Dieu. Cette valorisation de l'amour prépare l'émergence d'une spiritualité féminine où la quête de l'union divine occupera une place centrale.

C. Une mystique de l'amour et de l'expérience

Le développement de la spiritualité féminine au XIII^e siècle s'accompagne d'une attention croissante portée à l'expérience intérieure et à la relation personnelle avec Dieu. Dans le sillage de Bernard de Clairvaux, la vie spirituelle est de plus en plus pensée en termes d'amour, de désir et de communion avec Dieu. À travers ses commentaires du *Cantique des Cantiques*, Bernard contribue à diffuser une spiritualité affective qui marquera profondément la mystique féminine des XIII^e et XIV^e siècles.⁹

Dans ce contexte, de nombreuses femmes rapportent des visions, des extases ou des révélations perçues comme les signes d'une proximité particulière avec Dieu. Ces expériences ne constituent cependant pas une fin en elles-mêmes : elles témoignent avant tout d'une quête d'union divine.

Cette mystique valorise ainsi une connaissance de Dieu acquise par l'expérience, autant que par l'enseignement. La relation personnelle avec Dieu devient progressivement une source d'autorité spirituelle, ouvrant la voie à l'émergence de grandes figures féminines dont les écrits marqueront durablement la spiritualité médiévale.

D. Une nouvelle autorité spirituelle féminine

L'importance croissante accordée à l'expérience intérieure au XIII^e siècle favorise l'émergence d'une nouvelle forme d'autorité spirituelle féminine. Bien que les femmes demeurent exclues des fonctions sacerdotales, certaines acquièrent une reconnaissance fondée sur leurs expériences mystiques et leur proximité supposée avec Dieu. Comme le souligne André Vauchez, plusieurs d'entre elles semblent avoir acquis « une large autonomie, voire une certaine supériorité par rapport aux hommes » dans le domaine spirituel.¹⁰

8 André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIIIe-XIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1975, p. 136-142., p. 159

9 Ibid., p. 163-165.

10 Ibid., p. 158.

Cette autorité repose moins sur une formation théologique institutionnelle que sur le témoignage d'une expérience vécue. Elle s'exprime notamment à travers une littérature spirituelle féminine rédigée en langue vernaculaire, destinée à transmettre une expérience de Dieu et à guider d'autres croyants.

Parmi les figures les plus marquantes, Hadewijch d'Anvers développe une mystique de la *Minne*, l'amour divin ; Béatrice de Nazareth décrit les étapes de la croissance spirituelle à travers les degrés de l'amour ; enfin, Mechtilde de Magdebourg met en scène l'union de l'âme avec Dieu dans un langage poétique audacieux. Ces femmes ne revendiquent pas une autorité institutionnelle, mais une autorité fondée sur l'expérience spirituelle elle-même. Cette évolution ouvre de nouveaux espaces d'expression religieuse et prépare l'émergence du mouvement béguinal.

III. Le mouvement béguinal

A. Les caractéristiques religieuses

Apparues à la fin du XII^e siècle dans la région de Liège et du Brabant, les béguines constituent l'une des formes les plus originales de la vie religieuse féminine médiévale. Le *Dictionnaire du Moyen Âge* les décrit comme des *mulieres religiosae* ou *devotae*, c'est-à-dire des femmes menant une vie consacrée à Dieu, sans appartenir pour autant à un ordre religieux reconnu. Elles ne prononcent pas de vœux solennels, ne suivent pas de règle particulière et conservent la possibilité de quitter leur mode de vie à tout moment.¹¹ Leur engagement repose sur un choix personnel et renouvelé.

Les béguines occupent ainsi une position intermédiaire entre le monde et le cloître. André Vauchez souligne qu'elles aspirent à « se consacrer à Dieu sans pour autant se retirer du monde »¹². Leur existence associe généralement prière, travail manuel et activités charitables. Cette forme de vie « semi-religieuse » répond à une aspiration nouvelle : vivre l'idéal évangélique au cœur de la société, plutôt qu'à l'écart de celle-ci.

Malgré cette autonomie, les béguines ne se situent pas en dehors de l'Église. Elles entretiennent généralement des liens étroits avec des confesseurs ou directeurs spirituels. Elles participent aux sacrements, assistent aux prédications et se considèrent pleinement membres de la chrétienté.

11 Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002, p. 143-144.

12 André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIIIe-XIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1975, p. 160.

Comme le rappelle Walter Simons, leur attachement au culte des saints, aux pèlerinages, au jeûne et aux sacrements, les place clairement à l'intérieur des frontières de l'orthodoxie de leur temps.¹³

B. Le profil social et géographique

Le mouvement béguinal se développe principalement dans les régions les plus urbanisées et les plus dynamiques de l'Europe du Nord-Ouest. Ses premiers foyers apparaissent à la fin du XII^e siècle dans les anciens Pays-Bas méridionaux, avant de s'étendre progressivement vers la vallée du Rhin, l'Allemagne du Sud et certaines régions d'Italie.¹⁴ Ces espaces se caractérisent alors par une forte croissance urbaine, un important développement économique et un niveau d'alphabétisation relativement élevé. L'essor des béguines s'inscrit ainsi dans un contexte de profond renouvellement religieux, mais aussi social et culturel.

Comme le souligne Walter Simons et contrairement aux idées reçues, le mouvement béguinal attire au départ, des femmes, veuves, célibataires ou même avec des enfants, appartenant aux couches supérieures de la société urbaine, du patriciat urbain ou de familles nobles.¹⁵

L'essor des béguines s'explique en partie par la *Frauenfrage* (« question des femmes »). Au XIII^e siècle, de nombreuses femmes ne trouvent leur place ni dans le mariage ni dans la vie monastique, en raison notamment du coût des dots et des limites imposées aux vocations féminines. Le béguinage offre alors une solution originale, permettant de concilier engagement religieux et relative autonomie.¹⁶

C. Les béguinages : des lieux de formation et d'influence

Au-delà de leur dimension spirituelle, les béguinages constituent de véritables lieux de formation et de transmission culturelle. Si le niveau d'enseignement varie selon les communautés, certaines offrent une formation très développée.

Walter Simons souligne que l'enseignement dispensé dans certains béguinages pouvait inclure la lecture et l'écriture, la musique, l'apprentissage du latin, l'étude des Écritures, de la spiritualité

13 Walter Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, p. x. , p. 142.

14 Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002, p. 143-144

15 Walter Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, p. xii.

16 André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIIIe-XIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1975, p. 159-160.

contemporaine et, dans certains cas, la théologie.¹⁷ Cette ouverture intellectuelle favorise l'émergence d'une culture religieuse féminine relativement originale dans le paysage médiéval.

Les béguinages participent également à la circulation des livres et des textes spirituels. Les ouvrages sont acquis, prêtés, copiés ou transmis par héritage. Des groupes de lecture se constituent autour de textes bibliques ou dévotionnels et des prédications des Dominicains et des Franciscains. Cet environnement contribue à expliquer comment certaines femmes, telles qu'Hadewijch d'Anvers ou Marguerite Porete, ont pu acquérir une culture religieuse et littéraire remarquable.

Les béguinages jouent également un rôle important dans la vie économique et sociale des villes. Beaucoup de béguines travaillent dans l'industrie textile ou l'enseignement, prennent soin des malades, des pauvres et des personnes âgées, leur donnant une certaine autonomie financière.

Les relations privilégiées qu'entretiennent les béguines avec les ordres mendiants renforcent encore leur influence. Proches de certains couvents franciscains, certaines exercent une fonction de *procura*, c'est-à-dire d'intermédiaire dans la gestion de biens ou d'affaires matérielles. Cette position particulière les place ainsi au croisement des réseaux religieux, économiques et parfois municipaux, leur conférant une visibilité inhabituelle pour des femmes de leur temps.

D. Une réussite sociale et spirituelle en demi-teinte

Le mouvement béguinal connaît au XIII^e siècle un succès croissant. Leur engagement dans les œuvres de charité leur vaut souvent l'estime des populations et le soutien des autorités municipales. Dans de nombreuses villes, les béguinages bénéficient de privilèges, de donations ou de protections accordées par les pouvoirs locaux ou les évêques, qui voient en eux des institutions utiles à l'équilibre social et à la cohésion urbaine.¹⁸

Les béguines ne sont pas initialement perçues comme des dissidentes ou des hérétiques. Bien au contraire, elles apparaissent longtemps comme l'une des expressions les plus fécondes du renouveau religieux du XIII^e siècle et leur implantation est favorisée. Jacques de Vitry, loue leur piété, leur humilité et leur dévouement. Walter Simons souligne même que certaines d'entre elles, étaient reconnues comme des « spiritual mothers »¹⁹, c'est-à-dire des femmes dont l'expérience religieuse

17 Walter Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 82-83.

18 Ibid, p. 95-110.

19 Ibid p. 31.

faisait autorité auprès d'autres fidèles. Et enfin, le soutien royal n'est pas absent non plus : Louis IX favorise la fondation du Grand Béguinage de Paris.

Cependant, cette réussite sociale et spirituelle s'accompagne progressivement de difficultés. Les béguines occupent, en effet, une position ambiguë dans la société médiévale. Ni religieuses, au sens canonique du terme, ni de simples laïques, cette situation intermédiaire rend leur statut difficile à définir.

À cela, s'ajoutent les soupçons suscités par certaines figures plus radicales ou par des groupes de femmes errantes, échappant à tout encadrement. Walter Simons montre que les critiques adressées à ces cas particuliers, furent progressivement étendues à l'ensemble du mouvement béguinal, pourtant largement orthodoxe.²⁰ Ce n'est donc pas, la doctrine ou l'existence des béguines en elle-même qui posent question, mais la difficulté pour l'institution ecclésiale de définir et d'encadrer une forme de vie religieuse hybride, située à la frontière du monde laïc et du monde monastique.

C'est dans cet espace de liberté, mais aussi de fragilité institutionnelle, qu'apparaît la figure singulière de Marguerite Porete.

IV. Marguerite Porete, dans le contexte béguinal

A. Une biographie fragmentaire

Contrairement à de nombreuses figures spirituelles du Moyen Âge, la vie de Marguerite Porete demeure largement méconnue. Plusieurs éléments peuvent néanmoins être considérés comme relativement assurés. Marguerite est une béguine originaire du Hainaut et active à la fin du XIII^e siècle. Elle est l'auteure du *Miroir des âmes simples et anéanties*, traité mystique rédigé en langue vernaculaire et diffusé dans les anciens Pays-Bas méridionaux, avant sa condamnation. Tout porte à croire qu'elle a entretenu des liens avec le milieu béguinal de Valenciennes, l'un des centres importants du mouvement dans cette région. Cette origine n'est pas anodine : le Hainaut et la Flandre constituent précisément le berceau historique des béguines.

Pour le reste, les zones d'ombre sont nombreuses. Si sa date de mort est plutôt bien établie, le 1^{er} juin 1310, nous ignorons sa date de naissance (établie entre 1250 et 1260 par Romana Guarnieri), son milieu familial, sa situation matrimoniale, ainsi que son parcours précis avant sa condamnation.

²⁰ Walter Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 134-136.

Nous ne connaissons pas davantage les modalités exactes de sa formation intellectuelle, même si son œuvre témoigne d'une culture religieuse remarquable. Contrairement à de nombreuses saintes médiévales, Marguerite n'a laissé aucune *Vitae*. Elle apparaît presque exclusivement à travers son livre et les archives de son procès.

Cette incertitude est renforcée encore plus par les difficultés de l'historiographie moderne. Sean Field a montré que plusieurs erreurs de lecture, de traduction et de datation, ont été reprises pendant plus d'un siècle par des historiens pourtant majeurs.²¹ La biographie de cette dernière demeure donc largement hypothétique, y compris lorsqu'elle repose sur des documents inquisitoriaux, souvent considérés comme de sources sûres.

Même son nom demeure incertain. Les documents du procès ne parlent pas de « Marguerite Porete », mais de « Marguerite dite Porete ». Sean Field souligne que ce surnom pourrait avoir été attribué relativement tardivement, peut-être à Paris.²² Quant à sa signification, elle reste très discutée.

Ainsi, plus qu'à travers une biographie reconstituée, c'est essentiellement à travers son œuvre que Marguerite Porete nous est connue. Cette situation explique en partie, pourquoi le *Miroir des âmes simples et anéanties* occupe aujourd'hui une place centrale, dans l'étude de sa pensée et de son itinéraire spirituel.

B. Une culture exceptionnelle

Si la biographie de Marguerite Porete demeure largement obscure, son œuvre témoigne en revanche d'une culture religieuse et littéraire remarquable. Le *Miroir des âmes simples et anéanties* révèle une auteure familière de la Bible, du vocabulaire théologique et des grands courants spirituels de son temps. Sans avoir sans doute reçu une formation universitaire comparable à celle des maîtres en théologie, Marguerite manifeste une capacité étonnante à s'approprier et à retravailler des matériaux issus de traditions diverses.

Son appartenance au milieu béguinal constitue probablement l'une des clés de cette formation. Marguerite a vraisemblablement vécu, dans ou à proximité du béguinage Saint-Élisabeth de Valenciennes, où elle a pu bénéficier d'un environnement propice à l'instruction religieuse. Les

21 Sean L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2012, p. 4-6.

22 Ibid., p. 28-29.

travaux de Sylvain Piron soulignent qu'elle participe, sans doute, aux conversations spirituelles et aux lectures collectives qui rythment la vie des communautés béguinales.²³

L'influence des ordres mendiants paraît également déterminante. Dominicains et Franciscains prêchent régulièrement auprès des béguines et diffusent, en langue vernaculaire des éléments de la théologie élaborée dans les universités. Marguerite a probablement reçu une part importante de sa formation à travers l'écoute des sermons, les entretiens spirituels avec des religieux ou l'accès à des textes transmis par ces réseaux. Son œuvre témoigne, en effet, d'une familiarité avec des questions débattues, dans les milieux théologiques de son époque.

Le *Miroir* révèle également une solide culture littéraire. Sean Field souligne que Marguerite connaissait plusieurs œuvres majeures de la littérature vernaculaire, notamment le *Roman d'Alexandre* et le *Roman de la Rose*.²⁴ Cette influence apparaît dans son goût pour les allégories, les dialogues personnifiés, les notions de courtoisie, d'amour parfait ou encore de vocabulaire aristocratique omniprésent, dans le *Miroir*.

La question de la connaissance du latin par Marguerite Porete demeure incertaine. Les nombreuses références théologiques présentes dans le *Miroir* témoignent d'une solide culture religieuse, sans permettre de déterminer, si elle accédait directement aux textes latins ou par des intermédiaires. Le qualificatif de *clergesse* suggère un certain niveau d'instruction, sans constituer une preuve de maîtrise du latin.²⁵

Quoi qu'il en soit, Marguerite apparaît comme une femme exceptionnellement cultivée pour son époque. Comme le souligne Sylvain Piron, son œuvre présente un degré d'élaboration théologique et conceptuelle, sans véritable équivalent dans la littérature béguinale connue.²⁶ Cette culture constitue l'un des éléments qui expliquent, à la fois l'originalité du *Miroir* et la place singulière qu'occupe son auteure, dans l'histoire de la mystique médiévale.

23 Sylvain Piron, « Marguerite Porete entre béguinage et université », dans *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes*, actes du colloque dirigé par Sylvain Piron.

24 Sean L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2012, p. 29.

25 FIELD, Sean L., LERNER, Robert E. et PIRON, Sylvain (dir.), *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes*, Paris, Vrin, 2013 ; PINEL, Élodie, *Poétique du Miroir des âmes simples*, thèse de doctorat, 2020.

26 Sylvain Piron, cité par Madeleine Noblesse-Rocher, cours de Christianisme médiéval, Faculté de théologie protestante de Strasbourg.

V. Conclusion

Le XIII^e siècle apparaît ainsi comme une période de profond renouvellement religieux. Le renouveau évangélique, l'essor des ordres mendiants, l'affirmation progressive d'une spiritualité féminine et le développement du mouvement béguinal, ouvrent de nouveaux espaces d'expression religieuse, au sein de la chrétienté occidentale. Dans ce contexte, des femmes laïques peuvent accéder à une forme d'autonomie spirituelle inédite et développer une réflexion religieuse originale, en dehors des cadres monastiques traditionnels.

Marguerite Porete s'inscrit pleinement dans cet héritage, tout en s'en distinguant. Béguine, femme instruite et auteure d'un traité mystique en langue vernaculaire, elle développe une pensée dont l'originalité dépasse largement, le cadre du mouvement béguinal. Pour comprendre la singularité de son parcours et les raisons des controverses suscitées par son œuvre, il convient désormais d'examiner, plus précisément le *Miroir des âmes simples et anéanties*, son contenu, sa structure et les principaux thèmes théologiques, qui le traversent.

Chapitre 2 : *Le Miroir des âmes simples* : une théologie de la transformation intérieure

Après avoir replacé Marguerite Porete dans son contexte historique, religieux et intellectuel, il convient désormais d'étudier son œuvre majeure, le *Miroir des âmes simples et anéanties*.

Plus ancien texte mystique connu rédigé en français, cet ouvrage occupe une place singulière dans la littérature spirituelle médiévale. À la fois œuvre théologique, dialogue allégorique et guide spirituel, il développe une réflexion originale sur la transformation intérieure de l'âme et son union avec Dieu. À travers les figures d'Amour, de Raison et de l'Âme, Marguerite décrit un itinéraire spirituel qui conduit progressivement du vouloir propre au rien-vouloir, puis à la liberté de l'âme transformée par l'amour divin. Cette partie se propose d'examiner l'originalité littéraire et théologique du *Miroir*, son inscription dans le courant de la théologie vernaculaire, ainsi que les principales étapes du chemin spirituel qu'il expose.

Nous verrons enfin que cette œuvre ne vise pas seulement à transmettre un enseignement mystique, mais cherche également à faire entrer son lecteur dans une véritable expérience de transformation intérieure.

Vous qui en ce livre lirez,
Se bien le voulez entendre
Pensez ad ce que vous direz,
Car il est fort a comprendre ;
Humilité vous fault prendre
Qui de Science est tresoriere
Et des aultres Vertuz la mere.

Theologiens ne aultres clers,
Point n'en aurez l'entendement
Tant aiez les engins clers
Se n'y procédez humblement
Et que Amour et Foy ensement
Vous facent surmonter Raison,
Qui dames sont de la maison.

Raison mesmes nous tesmoigne
Ou XIII^e de ce livre
Chappitre, et n'en a vergoigne
Que Amour et Foy la font vivre
Et d'elles point ne se délivre,
Car sur elle ont seigneurie,
Par quoy il fault qu'elle s'umilie.

Humiliez donc voz sciences
Qui sont de Raison fondees,
Et mettez toutes vos fiances
En celles qui sont donnees
D'Amour, par Foy enluminees.
Et ainsy comprendrez ce livre
Qui d'Amour fait l'Ame vivre.

Vous qui dans ce livre lirez,
Si vous le voulez bien entendre,
Pensez à ce que vous direz,
Parce qu'il est rude à comprendre ;
Humilité vous faut-il prendre,
Qui de la Science est trésorière,
Et des autres Vertus, la mère.

Théologiens et autres clercs,
Vous n'en aurez l'entendement,
Même en ayant les idées claires,
Si vous n'avancez humblement ;
Amour et Foi conjointement
Vous font alors vaincre Raison,
Car elles règnent en la maison.

Raison elle-même un peu plus loin
— Chapitre treize de ce livre —,
Sans nulle honte en est témoin :
Amour et Foi qui la font vivre,
Sans accorder qu'elle s'en délivre,
Tiennent Raison en seigneurie,
Si bien qu'il faut qu'elle s'humilie.

Humiliez donc toutes vos sciences
Qui par Raison sont assurées ;
Mettez plutôt votre confiance
En celles qu'Amour peut vous donner,
Et que Foi sait illuminer :
Ainsi comprendrez-vous ce livre
Qui, par Amour, fait l'âme vivre.

EXPLICIT

EXPLICIT

I. Le Miroir des âmes simples : une œuvre originale

A. Présentation générale

Le *Miroir des âmes simples* occupe une place singulière dans la littérature religieuse médiévale. Généralement daté de la fin du XIII^e siècle, avant sa condamnation par l'évêque de Cambrai en 1306, il apparaît comme l'un des premiers grands textes mystiques rédigés en langue française. À la fois œuvre littéraire, traité spirituel et réflexion théologique, il échappe aux classifications habituelles et témoigne de l'émergence d'une parole religieuse féminine, dans l'espace vernaculaire.

Le titre lui-même est révélateur. Si certaines éditions modernes ont retenu la formule longue *Le Miroir des âmes simples qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, les manuscrits s'accordent plus simplement sur *Miroir des âmes simples*²⁷. L'ouvrage s'inscrit ainsi dans la tradition

27 Élodie Pinel, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete : de sa production à sa réception, une œuvre au reflet de son temps*, thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, 2020, p. 170-175.

médiévale des « miroirs », destinés à guider le lecteur vers une meilleure connaissance de lui-même et de Dieu. Comme Luther utilisera plus tard les mélodies populaires pour diffuser ses cantiques, Marguerite mobilise les formes littéraires familières de son époque, afin de transmettre un enseignement spirituel exigeant²⁸. Rédigé en ancien français picardisant, le texte emprunte au dialogue allégorique et au langage courtois. L'Âme, Amour, Raison, les Vertus ou encore Sainte Église prennent tour à tour la parole dans une mise en scène qui rend accessibles des réalités théologiques complexes.

Cette dimension pédagogique ne constitue cependant qu'une étape dans le parcours spirituel proposé par l'autrice. Les dialogues, les métaphores, les distinctions conceptuelles et les explications théologiques apparaissent comme des moyens provisoires destinés à conduire l'âme vers une réalité qui les dépasse. La théologie elle-même fonctionne ainsi comme une concession pédagogique : elle guide le lecteur jusqu'au seuil d'une expérience de Dieu qui excède les mots et les raisonnements. Cette démarche n'est pas sans rappeler les paraboles de Jésus, qui utilisent des images familières pour ouvrir à une compréhension plus profonde du Royaume, ni la tradition de la théologie négative, qui affirme que Dieu demeure au-delà de tout ce que le langage humain peut exprimer. Elle rejoint également certaines traditions mystiques pour lesquelles les médiations intellectuelles doivent finalement céder la place à l'expérience directe de l'union divine.²⁹

La structure de l'œuvre témoigne cependant d'une élaboration progressive, que l'on pourrait qualifier d'ascensionnelle. Les manuscrits conservés divisent le texte en cent trente-neuf chapitres de longueur très variable. Les travaux d'Élodie Pinel ont mis en évidence l'existence probable de plusieurs strates rédactionnelles et de remaniements successifs, certains chercheurs envisageant même des réécritures tardives, peut-être liées à la période précédant le procès de l'autrice³. Au fil de l'ouvrage, le dialogue s'efface progressivement pour laisser davantage place à une parole plus directe et plus contemplative. Le chapitre 118 occupe à cet égard une place centrale (cf. annexe 1). Marguerite y expose les sept états de l'âme sous une forme synthétique qui constitue une véritable clé de lecture du *Miroir*. Souvent considéré comme le cœur doctrinal de l'œuvre, ce chapitre éclaire l'ensemble du parcours spirituel décrit par l'autrice et justifie que nous en proposons un tableau récapitulatif en annexe 2.

28 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984, Préface, p. 52.

29 Élodie Pinel, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete : de sa production à sa réception, une œuvre au reflet de son temps*, thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, 2020, p. 177-180 ; Ibid., p. 230-260 ; voir également Sylvain Piron (dir.), *Marguerite Porete et le Miroir des âmes simples*, Paris, Vrin, 2013, p. 25-30.

B. Un dialogue spirituel

Le *Miroir des âmes simples* adopte la forme d'un dialogue allégorique dans lequel interviennent principalement l'Âme, Amour et Raison. Ces personnages ne constituent pas un simple procédé littéraire. Ils permettent à Marguerite de mettre en scène les tensions qui traversent l'existence spirituelle et d'accompagner progressivement le lecteur dans un parcours, qui dépasse les capacités ordinaires de la raison. Le dialogue devient ainsi un véritable instrument théologique, qui permet d'accompagner progressivement son lecteur vers une compréhension plus profonde de son enseignement.

Parmi ces personnages, Raison occupe une place particulière. Sean Field souligne qu'elle joue fréquemment le rôle de celle qui ne comprend pas encore et qui attend d'être instruite par Amour. Ses questions sont logiques et légitimes, mais elles révèlent aussi les limites d'une approche purement rationnelle des réalités spirituelles. À travers elle, Marguerite donne voix aux interrogations de ses lecteurs et met en scène les difficultés, qu'ils peuvent rencontrer face à un discours mystique souvent déroutant.

Selon Élodie Pinel, Raison ne représente pas uniquement le clergé ou les théologiens, comme certains lecteurs ont pu le penser, mais plus largement tout lecteur désireux de progresser sur le chemin vers Dieu³⁰. Elle adopte ainsi la position d'un disciple cherchant à être éclairé. Face à elle, Amour apparaît comme le véritable maître du dialogue. Porte-parole de la sagesse divine, il corrige, explique et conduit progressivement l'interlocuteur vers une compréhension, qui dépasse les seules capacités de la raison.

Quant à l'Âme, elle occupe une position plus ambiguë. Tantôt proche de l'autrice, tantôt figure du lecteur idéal, elle incarne le chemin de transformation décrit par l'ouvrage. Le dialogue met ainsi en scène le passage progressif de la raison à l'amour, de la connaissance discursive à l'expérience intérieure. Le *Miroir* n'est donc pas seulement un livre à lire : il se présente comme un chemin spirituel que le lecteur est invité à parcourir lui-même.

30 Élodie Pinel, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete : de sa production à sa réception, une œuvre au reflet de son temps*, thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, 2020, p. 100-101.

II. Une théologie issue de l'expérience mystique, en langue vernaculaire

A. Une théologie enracinée dans la Bible et la tradition

Bien que rédigé en langue vernaculaire par une femme laïque, le *Miroir des âmes simples* témoigne d'une solide culture théologique. Loin de constituer une œuvre isolée ou purement inspirée, le texte s'inscrit dans la continuité de la tradition chrétienne. Comme l'a souligné Jean Orcibal, on est même « étonné de la place que tiennent dans le *Miroir* les formules dogmatiques »³¹. Certains passages paraphrasent directement les grands symboles de foi de l'Église, témoignant de l'attachement de Marguerite à l'orthodoxie chrétienne.

La première source du *Miroir* demeure cependant l'Écriture. Sean Field relève que l'œuvre contient de nombreux échos bibliques, principalement issus du Nouveau Testament³². Les recherches d'Élodie Pinel confirment cette imprégnation scripturaire : sur plus de cent cinquante images et figures de style recensées dans le texte, soixante-trois trouvent leur origine dans la Bible³³. Marguerite ne se contente pas d'emprunter quelques citations ; elle puise dans l'univers biblique pour construire sa réflexion spirituelle. Cette familiarité avec les Écritures témoigne d'une culture religieuse remarquable, pour une laïque du XIII^e siècle.

Le *Miroir* s'inscrit également dans l'héritage de la théologie mystique. Orcibal a notamment souligné l'influence de Denys l'Aréopagite, perceptible dans le recours à la théologie négative, qui affirme que Dieu dépasse les mots et les concepts humains³⁴. Les formules paradoxales de Marguerite, telles que le « vouloir sans vouloir » ou le « rien-vouloir », s'inscrivent dans cette tradition apophatique. L'influence de Guillaume de Saint-Thierry apparaît également importante. Sa *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* développe déjà l'idée d'une union si profonde avec Dieu, que l'âme ne veut plus que ce que Dieu veut³⁵. Marguerite reprend cette intuition tout en la radicalisant dans sa doctrine de l'anéantissement.

Le *Miroir* apparaît ainsi comme une œuvre profondément enracinée dans la Bible et la tradition chrétienne. Son originalité ne réside pas dans l'invention d'une doctrine nouvelle, mais dans la

31 Jean Orcibal, « Le *Miroir des simples âmes* et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, t. 176, n° 1, 1969, p. 44.

32 Sean L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2012, p. 30.

33 Élodie Pinel, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete : de sa production à sa réception, une œuvre au reflet de son temps*, thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, 2020, p. 212-215

34 Jean Orcibal, « Le *Miroir des simples âmes* et la "secte" du Libre Esprit », art. cit., p. 44-45.

35 Ibid., art. cit. p. 56-58.

manière dont Marguerite réinterprète et transmet cet héritage à travers une expérience mystique exprimée en langue vernaculaire.

B. Une théologie fondée sur l'expérience mystique

Le *Miroir des âmes simples* relève pleinement de ce que l'on appelle la théologie mystique. Le terme « mystique » désigne à l'origine une connaissance des mystères divins, acquise par l'expérience spirituelle plutôt que par le seul raisonnement. Comme le souligne Louis Gardet, la mystique peut être définie comme une « expérience fruitive d'un absolu ». Cette dimension expérientielle est centrale chez Marguerite Porete. Son œuvre ne se présente pas comme une réflexion abstraite sur Dieu mais comme le témoignage d'un chemin conduisant à l'union avec lui.

Cette recherche de l'union divine constitue le cœur du *Miroir*. Selon Élodie Pinel, Marguerite décrit les différentes étapes de cette progression spirituelle à travers les sept états de l'âme et met en scène une expérience d'union à Dieu qui prend la forme d'un dialogue intime, plutôt que celle d'un récit d'extase³⁶. La connaissance de Dieu ne s'acquiert pas principalement par l'étude mais par une transformation intérieure de l'âme sous l'action de l'Amour.

Cette expérience conduit également Marguerite aux limites du langage. Dans la tradition du Pseudo-Denys, Dieu apparaît comme une réalité qui dépasse les concepts humains. Le *Miroir* recourt ainsi fréquemment à des paradoxes, des négations et des formules déconcertantes pour évoquer ce qui ne peut être pleinement exprimé. Comme le relève Pinel, le texte associe « négativité, silence et transe » dans une démarche caractéristique de la mystique négative³⁷. La théologie de Marguerite n'est donc pas seulement un discours sur Dieu ; elle cherche à rendre compte d'une expérience vécue de l'union à Dieu, tout en reconnaissant que cette expérience dépasse nécessairement les capacités ordinaires du langage humain.

C. Une théologie vernaculaire hors des cadres universitaires

L'œuvre de Marguerite Porete appartient à ce que Bernard McGinn a appelé la « théologie vernaculaire »³⁸. À côté de la théologie monastique développée dans les abbayes et de la théologie scolastique enseignée dans les écoles et les universités, apparaît en effet, aux XII^e et XIII^e siècles, une forme originale de réflexion théologique exprimée dans les langues vernaculaires. Cette théologie se caractérise par le dialogue entre cultures laïques et cléricales, entre oral et écrit, ainsi

36 Élodie Pinel, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete : de sa production à sa réception, une œuvre au reflet de son temps*, thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, 2020, p. 216.

37 Ibid., p. 216-217.

38 Ibid, p. 230-231.

que par une volonté de rendre accessibles à un public plus large des questions habituellement réservées aux spécialistes.

Le *Miroir des âmes simples* s'inscrit pleinement dans ce mouvement. Rédigé en français, il ne s'adresse pas uniquement aux clercs mais à tous ceux qui désirent progresser dans la vie spirituelle. Comme le souligne Élodie Pinel, Marguerite cherche à transmettre un enseignement et adopte parfois une posture proche de celle d'une prédicatrice³⁹. Son œuvre ne prend toutefois ni la forme d'un sermon universitaire ni celle d'un traité scolastique. Elle privilégie le dialogue, les images et la méditation afin de conduire son lecteur vers une compréhension intérieure des réalités divines.

Cette ambition explique également la présence de développements doctrinaux portant sur des questions complexes comme la Trinité ou l'Incarnation. Pinel montre que Marguerite mobilise des sources théologiques latines issues notamment de la tradition augustinienne, du concile de Latran IV ou encore de Thomas d'Aquin. Ces emprunts témoignent d'une culture religieuse réelle et d'une volonté de rendre accessibles aux laïcs des discussions théologiques habituellement réservées aux hommes d'Église. Le *Miroir* apparaît ainsi comme une œuvre située à la frontière des mondes laïque et clérical, où l'expérience mystique devient le lieu d'une véritable réflexion théologique.

III. Le chemin de l'âme : de la volonté propre à l'anéantissement

A. Le péché comme volonté propre

Pour Marguerite Porete, le principal obstacle à l'union avec Dieu n'est pas d'abord la faute morale ou la transgression d'un commandement. À la racine du péché se trouve la volonté propre, c'est-à-dire la tendance de l'être humain à se vouloir lui-même plutôt qu'à se conformer pleinement à la volonté divine. Le péché apparaît ainsi comme une séparation d'avec Dieu provoquée, par l'attachement à soi et à ses propres désirs.

Cette conception est particulièrement visible au chapitre 111 du *Miroir*, où Marguerite relit la chute de l'humanité, à partir de la question de la volonté. Elle explique que la nature humaine s'est engagée dans « la voie du malheur et de la perdition » à cause de « la désobéissance de notre volonté »⁴⁰. Le problème n'est donc pas seulement l'acte mauvais lui-même, mais le fait que la

39 Élodie Pinel, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete : de sa production à sa réception, une œuvre au reflet de son temps*, thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, 2020, p. 222-224

40 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984, chap. 111, p. 187.

volonté humaine cesse de vouloir avec Dieu, pour vouloir par elle-même. Le salut apporté par le Christ consiste dès lors à réparer cette rupture fondamentale.

Cette volonté propre peut même se cacher derrière des apparences de piété. Au chapitre 48, Amour affirme que « celui qui veut que Dieu fasse sa volonté pour son honneur à lui, est esclave de lui-même »⁴¹. Marguerite dénonce ici une religiosité centrée sur soi, où l'on prétend rechercher la volonté de Dieu, tout en poursuivant en réalité sa propre gloire. Quelques lignes plus loin, elle établit une distinction radicale entre le « bon vouloir pour Dieu » et le « rien-vouloir en Dieu », affirmant que même les miracles ou le martyre demeurent inférieurs, à l'abandon total de la volonté propre⁴².

Cette critique se poursuit au chapitre 55, lorsque Marguerite décrit ceux qui « périssent en chemin » parce qu'ils demeurent enfermés dans leur désir. Bien qu'ils mènent une vie vertueuse et spirituelle, ils « mettent leur satisfaction en ce que leur donnent désir et volonté »⁴³. Leur attachement à leur propre vouloir les empêche d'accéder à une relation plus libre avec Dieu. À l'inverse, le chemin spirituel proposé par le *Miroir* consiste à se détacher progressivement de cette volonté propre, afin de laisser agir pleinement la volonté divine.

Le péché apparaît ainsi, chez Marguerite Porete, moins comme une transgression ponctuelle que comme une disposition intérieure. Il est l'expression d'une volonté qui demeure centrée sur elle-même et refuse de s'abandonner à Dieu. C'est pourquoi toute la progression spirituelle décrite dans le *Miroir* visera à libérer l'âme de cet attachement à soi, jusqu'à l'anéantissement de la volonté propre.

B. Les sept états de l'âme : la structure du chemin spirituel

Le chemin spirituel décrit par Marguerite Porete s'organise autour d'une progression en sept états, qui conduisent l'âme vers son union avec Dieu, cf. Annexe 3. Jean Orcibal souligne que le *Miroir* « divise la vie spirituelle en sept états, êtres ou degrés » dont le dernier appartient pleinement aux âmes anéanties et glorifiées⁴⁴. Cette structure donne son architecture à l'ensemble de l'œuvre et permet de comprendre la logique de la transformation intérieure proposée par Marguerite.

41 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984., chap. 48, p. 113.

42 Ibid., chap. 48, p. 114.

43 Ibid chap. 55, p. 120.

44 Jean Orcibal, « Le *Miroir des simples âmes* et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, t. 176, n° 1, 1969, p. 46.

Dès le chapitre 5, l'autrice annonce le but de son livre : conduire à la « paix de charité en vie anéantie ». Elle présente alors neuf caractéristiques de l'âme parfaite, qu'elle développe ensuite au chapitre 11. Cette âme est sauvée « par la foi et sans œuvres », elle demeure « seulement en Amour », on ne peut rien lui apprendre, rien lui enlever ni lui donner, et surtout elle « n'a point de volonté ». Ces neuf points ne décrivent pas seulement des vertus particulières ; ils esquissent déjà l'état d'accomplissement auquel tend tout le parcours spirituel.

Le chemin vers cette liberté s'effectue progressivement. Au chapitre 57, Marguerite distingue ceux « qui ont péri » des « égarés ». Contrairement aux premiers, les égarés ont conscience de leur insuffisance et savent qu'il existe « un état meilleur que le leur ». Guidés par « demoiselle Connaissance », ils apprennent à emprunter « le droit chemin royal par le pays du rien-vouloir »⁴⁵. La progression spirituelle apparaît ainsi comme un apprentissage du détachement de soi et de l'abandon de la volonté propre.

Cette dynamique atteint son sommet dans la distinction entre les sept états. Les quatre premiers correspondent encore à une forme de servitude spirituelle où l'âme progresse par les œuvres, les vertus et les exercices religieux. Le cinquième état marque une rupture décisive : l'âme devient libre, « désencombrée de toutes choses », parce qu'elle ne vit plus à partir de son propre vouloir. Marguerite décrit aux chapitres 61 et 64 alors ces âmes comme « mortes à la vie selon l'esprit », entièrement tournées vers le pur amour divin.

Le passage du cinquième au sixième état est assuré par l'action mystérieuse du « Loin-Près ». Au chapitre 58, Marguerite explique que l'âme est parfois ravie au sixième état « comme un éclair ». Cette expérience demeure brève mais procure une paix et une liberté extraordinaires. Le chapitre 61 précise qu'il s'agit d'une manifestation anticipée de la gloire future, une ouverture momentanée sur ce qui appartient au septième état. L'âme reçoit alors un avant-goût de ce qu'elle possédera pleinement auprès de Dieu⁴⁶.

Cette notion du « Loin-Près » exprime l'un des paradoxes les plus caractéristiques du *Miroir*. Dieu est à la fois infiniment proche et infiniment éloigné. Au chapitre 98, Marguerite le décrit comme celui qui est « à la fois très loin et très près » et qui seul possède les clefs permettant

45 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984., chap. 57, p. 122-123.

46 Ibid., chap. 58 et 61, p. 124-129.

d'ouvrir ou de fermer l'accès à cette expérience intérieure⁴⁷. Ainsi, la progression spirituelle ne dépend pas seulement des efforts de l'âme ; elle demeure avant tout l'œuvre de Dieu lui-même.

Les sept états de l'âme décrivent donc moins une succession mécanique d'étapes qu'un processus de transformation progressive. L'itinéraire proposé par Marguerite conduit de l'attachement à soi à la liberté du rien-vouloir, jusqu'à l'anéantissement de la volonté propre et l'union de l'âme avec Dieu.

C. L'anéantissement de l'âme

L'anéantissement constitue l'un des concepts centraux de la pensée de Marguerite Porete. Le terme lui-même n'est pas une invention de l'autrice. Comme l'a montré Sylvain Piron, le verbe latin *adnichilare* appartient au vocabulaire théologique médiéval et désigne le fait d'être réduit à son néant devant Dieu. Chez les auteurs franciscains, notamment Bonaventure, cette notion exprime déjà l'humilité radicale de la créature face à son Créateur⁴⁸. Marguerite reprend ce vocabulaire mais lui donne une profondeur spirituelle particulière, en faisant de l'anéantissement le cœur du chemin vers l'union divine.

Cet anéantissement ne doit cependant pas être compris comme une disparition de l'âme ou une négation de la personne humaine. Il désigne avant tout l'abandon progressif de tout ce qui empêche l'action de Dieu. L'âme renonce peu à peu à ses attachements, à ses mérites, à ses désirs propres et finalement à sa volonté elle-même. Le *Miroir* décrit ainsi un long processus de désappropriation par lequel l'être humain cesse de se posséder, pour se recevoir entièrement de Dieu.

Cette dynamique apparaît dès les premiers chapitres de l'ouvrage. Au chapitre 13, Marguerite décrit les âmes gouvernées par « Fin Amour » comme indifférentes à l'honneur et à la honte, à la richesse et à la pauvreté, à l'amour et à la haine. Elles ne cherchent plus à déterminer ce qui leur est le plus avantageux mais consentent paisiblement aux dispositions divines. Dès lors, « l'âme libérée n'a seulement la volonté de vouloir la volonté de Dieu »⁴⁹. L'anéantissement apparaît ici comme le dépassement du vouloir propre plutôt que comme une disparition de la volonté.

47 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984., chap. 98, p. 171.

48 Sylvain Piron, « Marguerite Porete, entre les béguines et les maîtres », dans Sean L. Field, Robert E. Lerner et Sylvain Piron (dir.), *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, Paris, Vrin, 2013, p. 82-84.

49 Ibid, chap. 13, p. 71-73

Cette idée est développée au chapitre 11, où Marguerite affirme que l'âme parfaite « n'a point de volonté » en dehors de celle que Dieu lui donne⁵⁰. De même, au chapitre 13, elle écrit que cette âme « possède tout et ne possède pourtant rien, elle sait tout et ne sait pourtant rien »⁵¹. Ces formulations paradoxales sont caractéristiques de son langage mystique. Elles ne décrivent pas une perte de l'être mais une transformation du rapport à soi-même et au monde.

L'anéantissement est également un processus progressif. Le *Miroir* distingue plusieurs catégories d'âmes : celles qui ont péri, celles qui sont égarées et enfin les âmes libres. Les premières demeurent attachées aux œuvres, aux vertus ou aux satisfactions spirituelles. Les secondes ont quitté les chemins ordinaires mais poursuivent encore leur recherche. Les troisièmes ont atteint la liberté véritable, si rare que Marguerite affirme en avoir rencontré fort peu. L'anéantissement marque précisément le passage vers cette liberté.

Enfin, même dans cet état de transformation, l'âme demeure consciente de son néant de créature. Au chapitre 34, Amour rappelle à l'âme transformée en Dieu qu'elle ne doit jamais oublier « qui vous étiez lorsqu'il vous a créée au début » ni ce qu'elle serait « s'il n'y avait en vous ce qui est de lui »⁵². L'union à Dieu ne supprime donc pas la distinction entre Créateur et créature. Plus l'âme est unie à Dieu, plus elle reconnaît que tout ce qu'elle possède vient de lui.

L'anéantissement apparaît ainsi comme le terme d'un long processus de dépouillement intérieur. L'âme abandonne progressivement tout ce qui relève du vouloir propre pour laisser Dieu agir en elle. Loin d'être une destruction de la personne, il constitue au contraire l'accès à sa véritable liberté.

D. Le dépassement des vertus et le Rien-vouloir

L'un des passages les plus célèbres du *Miroir* est sans doute celui où l'âme déclare prendre congé des Vertus. Sortie de son contexte, une telle affirmation pourrait laisser croire à un rejet de la morale chrétienne ou à une forme d'antinomisme. Pourtant, la pensée de Marguerite est plus nuancée. Le dépassement des vertus ne signifie pas leur suppression mais leur accomplissement dans un état spirituel supérieur.

Cette distinction est d'autant plus importante que le terme « Vertus » possède dans le *Miroir* une double signification. Il désigne à la fois les vertus morales pratiquées par l'âme chrétienne et l'ordre

50 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984, chap. 11, p. 63-68.

51 Ibid., chap. 13, p. 73.

52 Ibid., chap. 34, p. 97.

angélique des Vertus. Marguerite joue souvent sur cette ambiguïté pour décrire le rôle préparatoire des vertus dans le chemin vers Dieu. Les vertus disposent l'âme à recevoir la grâce, mais elles ne constituent pas le terme ultime de la vie spirituelle.

Au chapitre 8, l'âme affirme qu'elle « prend congé des Vertus », tout en précisant immédiatement qu'elle les possède mieux que toute autre créature. Tant que l'âme est guidée par la raison, elle demeure leur servante ; lorsque l'Amour habite pleinement en elle, les Vertus deviennent au contraire ses servantes. Marguerite écrit ainsi que ces âmes « ont été assez esclaves pour en être dorénavant affranchies ». Cette idée est reprise au chapitre 21, où l'âme explique qu'elle a pris congé des vertus « quant à leur exercice », mais non quant à leur présence. Parce qu'elle possède désormais « le maître des Vertus », c'est-à-dire l'Amour divin, elle reçoit spontanément ce que les vertus cherchaient auparavant à produire par l'effort humain⁵³.

Ce dépassement des vertus conduit au Rien-vouloir, notion centrale de la théologie de Marguerite. Dès les chapitres 7 et 13, l'âme anéantie est décrite comme celle qui « veut tout et ne veut rien » et dont la volonté a été entièrement saisie par Amour. Elle ne distingue plus entre honneur et honte, richesse et pauvreté, amour et haine. Elle ne cherche plus son avantage propre mais consent à ce que Dieu veut pour elle. Ainsi, « l'âme libérée n'a seulement la volonté de vouloir la volonté de Dieu »⁵⁴.

Cette liberté intérieure est définie plus précisément aux chapitres 44 et 45. Marguerite affirme qu'« aucune âme ne possède la paix parfaite, sinon celle qui n'a pas de volonté ». Les êtres qui « n'ont point de volonté » vivent selon elle « en la liberté de la charité ». Il ne s'agit pas d'une absence de désir ou d'une passivité absolue, mais de la disparition du vouloir propre. Le conflit entre la volonté humaine et la volonté divine cesse alors d'exister. L'âme devient libre parce qu'elle ne cherche plus à se posséder elle-même⁵⁵.

Cette logique atteint son expression la plus radicale lorsque l'âme déclare : « l'accomplissement de mon œuvre, c'est de toujours ne rien vouloir ». Cette formule résume l'ensemble du chemin spirituel décrit par le *Miroir*. Le Rien-vouloir n'est pas un nihilisme spirituel ; il signifie que le vouloir humain est devenu tellement uni au vouloir divin qu'il n'a plus d'intérêt propre. Dès lors, ce n'est plus l'âme qui agit mais Dieu qui agit en elle. Au chapitre 71, Marguerite affirme ainsi que

53 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984, chap. 8, p. 59-60 ; chap. 21, p. 82-83.

54 Ibid., chap. 7, p. 58 ; chap. 13, p. 71-73

55 Ibid., chap. 24, p. 86 ; chap. 44-45, p. 109-110.

l'âme libre « n'œuvre plus pour Dieu, ni pour elle-même », mais laisse Dieu œuvrer à sa place. L'œuvre humaine cède alors devant l'opération divine⁵⁶.

Marguerite ne rejette donc ni les vertus, ni les œuvres. Elle les considère comme nécessaires au commencement du chemin spirituel. Le chapitre 94 rappelle d'ailleurs qu'il faut laisser aux Vertus « ce qui en vous leur appartient » avant de parvenir à la « Vie ». Toutefois, lorsque l'âme atteint l'état d'anéantissement, elle entre dans une liberté nouvelle où l'Amour accomplit en elle ce que les vertus avaient préparé. Le Rien-vouloir apparaît ainsi comme l'aboutissement du chemin de désappropriation décrit tout au long du *Miroir*.

IV. La transformation par l'Amour

A. Dieu comme Amour

Au cœur de la pensée de Marguerite Porete se trouve une affirmation fondamentale : Dieu est Amour. Le *Miroir* ne présente pas d'abord Dieu comme un objet de connaissance ou de spéculation intellectuelle, mais comme une réalité vivante dans laquelle l'âme est appelée à entrer. C'est pourquoi le personnage principal de l'œuvre n'est ni Raison ni même l'Âme, mais Amour lui-même. Marguerite affirme ainsi vouloir « accomplir l'entreprise de ce livre dont Amour est le maître », soulignant que l'ensemble de son enseignement trouve son origine dans cette relation vivante avec Dieu⁵⁷.

Cette centralité de l'amour apparaît particulièrement au chapitre 21, où Amour déclare : « Je suis Dieu, car Amour est Dieu et Dieu est Amour ». Cette formule, souvent considérée comme l'une des plus audacieuses du *Miroir*, est immédiatement nuancée par une distinction essentielle. Dieu est Dieu « par nature divine », tandis que l'âme ne l'est que « par justice d'amour ». Marguerite ne confond donc pas Dieu et la créature ; elle affirme plutôt qu'une âme transformée par l'amour participe à la vie divine, sans cesser d'être une créature.

L'amour décrit par Marguerite est également un amour désintéressé. Aux chapitres 26 et 27, Amour enseigne que l'âme parfaite n'aime plus les dons de Dieu mais Dieu lui-même. Elle aime « Dieu en toutes choses et les choses pour l'amour de lui ». La « méditation d'Amour pur » consiste ainsi à « aimer toujours loyalement sans vouloir en recevoir aucune récompense ». L'amour véritable ne recherche ni profit spirituel ni consolation sensible ; il trouve sa fin en Dieu seul.

⁵⁶ Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984., chap. 49, p. 116 ; chap. 71, p. 137-138 ; chap. 94, p. 168.

⁵⁷ Ibid., p. 67 ; cha p. 21, p. 83 et note 21.3, p. 246.

Cette transformation modifie profondément le rapport de l'âme au monde. Au chapitre 89, Marguerite compare l'âme unie à Dieu à une personne ivre, entièrement absorbée par ce qui l'habite. Cette image, fréquente dans la littérature mystique, exprime la liberté de l'âme devenue indifférente aux fluctuations des événements extérieurs parce qu'elle demeure en Dieu. Ainsi, dans le *Miroir*, Dieu n'est pas seulement celui que l'on connaît ou que l'on sert : il est l'Amant, le Bien-Aimé et l'Amour même dans lequel l'âme est appelée à vivre⁵⁸.

B. L'union à Dieu

L'aboutissement du chemin spirituel décrit dans le *Miroir* est l'union de l'âme à Dieu. Cette union n'est pas une fusion qui abolirait la distinction entre le Créateur et la créature, mais une transformation progressive de l'âme par l'amour. Tout au long de son œuvre, Marguerite développe l'idée que l'âme finit par devenir ce qu'elle aime. L'amour n'est plus seulement un lien entre deux réalités distinctes ; il devient le lieu même de leur union.

Dès le chapitre 5, Marguerite compare l'âme parfaite aux Séraphins, ces anges qui reçoivent l'amour divin sans intermédiaire. Comme eux, l'âme anéantie ne cherche plus Dieu à travers des médiations extérieures mais dans une relation immédiate avec lui. Cette proximité conduit progressivement à une transformation intérieure si profonde que l'âme ne peut plus parler adéquatement de Dieu, tant celui-ci dépasse toute connaissance humaine⁵⁹.

Pour exprimer cette transformation, Marguerite recourt à plusieurs images. La plus célèbre est celle du feu. Au chapitre 25, elle affirme que l'âme plongée dans l'amour divin est semblable à un être devenu entièrement feu : « cette âme est si brûlante en la fournaise du feu d'amour, qu'elle est devenue feu ». Celui qui est devenu feu ne sent plus le feu, parce qu'il participe lui-même à sa nature. L'image souligne que l'âme ne cherche plus l'amour de Dieu comme une réalité extérieure ; elle vit désormais dans cet amour et par cet amour⁶⁰.

D'autres métaphores développent la même idée. Aux chapitres 50 et 51, l'âme est comparée à la cire qui reçoit l'empreinte du sceau. Elle porte la marque de Dieu et devient semblable à lui sans cesser d'être elle-même. Au chapitre 82, Marguerite utilise l'image de la rivière qui se jette dans la mer : en entrant dans l'océan, elle perd son nom particulier mais trouve le repos dans une réalité

58 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984, chap. 26-27, p. 88-89 ; chap. 89, p. 163.

59 Ibid., chap. 5, p. 55 ; chap. 7, p. 58 ; chap. 16, p. 76.

60 Ibid., chap. 25, p. 87.

plus vaste qu'elle-même⁶¹. Ces images expriment toutes la même conviction : le plus fort transforme le plus faible sans le détruire.

Cette union repose sur une communion des volontés. Marguerite ne cesse de rappeler que Dieu respecte la liberté de l'âme. Au chapitre 103, elle affirme que la volonté libre est le plus grand don accordé à l'être humain et que Dieu ne la reprend pas de force. L'union n'est donc jamais imposée ; elle est le fruit d'un consentement libre par lequel la volonté humaine s'accorde progressivement à la volonté divine. L'âme ne perd pas sa liberté ; elle l'accomplit pleinement⁶².

Cette dynamique trouve son expression la plus forte au chapitre 117, lorsque l'âme affirme être « transformation d'amour, car le plus fort transforme en lui le plus faible ». L'union à Dieu apparaît ainsi comme une œuvre de transformation par laquelle l'amour divin élève l'âme jusqu'à la faire participer à sa propre vie. Loin d'abolir la créature, cette transformation lui permet d'atteindre la plénitude pour laquelle elle a été créée.

C. La rareté des âmes libres

Si Marguerite Porete décrit avec précision le chemin qui conduit à l'union avec Dieu, elle insiste également sur son caractère exceptionnel. Toutes les âmes ne parviennent pas à l'état de liberté qu'elle décrit. Le *Miroir* distingue ainsi plusieurs catégories spirituelles : les âmes qui ont péri dans les œuvres et les vertus, les âmes « noblement égarées », qui ont quitté les voies ordinaires de la vie spirituelle, et enfin les âmes libres, parvenues à l'anéantissement. Or ces dernières sont extrêmement rares. Au chapitre 133, Amour affirme : « J'ai trouvé bien des gens qui ont péri dans l'affection de l'esprit [...], mais j'en ai trouvé peu qui soient noblement égarés ; et à coup sûr, j'en ai trouvé moins encore qui soient libres »⁶³.

Cette rareté s'explique par l'exigence même du chemin proposé. L'âme libre ne renonce pas seulement au péché ou aux attachements terrestres ; elle abandonne jusqu'à sa propre volonté. Dès le chapitre 12, Marguerite affirme que « l'âme anéantie n'a point de volonté » et ne peut en avoir d'autre que celle de Dieu⁶⁴. Peu de personnes acceptent un tel dépouillement, car il suppose l'abandon de toute appropriation de soi, même spirituelle.

61 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984 chap. 50-51, p. 115 ; chap. 82, p. 154.

62 Ibid., chap. 103, p. 178 ; chap. 117, p. 192.

63 Ibid., chap. 133, p. 228.

64 Ibid., chap. 12, p. 68 ; chap. 13, p. 71-73.

Le *Miroir* développe ainsi une critique implicite de la religion ordinaire. Les œuvres, les vertus, les exercices spirituels ou les pratiques de dévotion ne sont pas condamnés, mais ils demeurent insuffisants pour atteindre la pleine liberté. Les âmes libres ne cherchent plus Dieu à travers des médiations extérieures, parce qu'elles vivent déjà de sa présence. Marguerite peut ainsi écrire que certaines âmes possèdent « le soleil divin au-dedans d'elles, sans mendier au-dehors »⁶⁵. De même, l'âme transformée par l'amour ne recherche plus Dieu dans les pratiques religieuses elles-mêmes, non parce qu'elle les méprise, mais parce qu'elle a atteint ce vers quoi elles conduisaient.

Cette union produit une liberté radicale. Au chapitre 85, Marguerite décrit une âme « parfaitement libre », qui ne dépend plus du jugement des créatures, ni des fluctuations du monde. Cette liberté n'est pourtant pas autonomie absolue ; elle résulte au contraire d'une dépendance totale à l'égard de Dieu. Parce qu'elle ne possède plus rien en propre, l'âme ne peut plus être privée de quoi que ce soit. Elle demeure dans une paix que Marguerite identifie parfois au paradis lui-même. Ainsi, au chapitre 97, elle affirme que « le paradis n'est pas autre chose que de seulement voir Dieu » et qu'une âme désencombrée d'elle-même peut déjà en faire l'expérience, dès cette vie⁶⁶.

L'état de liberté apparaît donc comme l'accomplissement du chemin spirituel. Il ne concerne qu'un petit nombre d'âmes, mais il révèle la finalité ultime du *Miroir* : conduire l'être humain à une vie entièrement reçue de Dieu, où l'unique vouloir devient un « unique rien-vouloir » et où l'âme demeure en Dieu dans une paix sans intermédiaire.

V. Le *Miroir* comme œuvre de transformation

A. Une œuvre destinée à faire cheminer

Le *Miroir des âmes simples* n'est pas seulement un traité décrivant l'état des âmes anéanties ; il est aussi un livre destiné à accompagner ses lecteurs sur le chemin spirituel. Marguerite Porete n'écrit pas pour exposer une doctrine abstraite, mais pour conduire d'autres âmes vers l'union avec Dieu. Son œuvre possède ainsi une véritable dimension pédagogique et pastorale.

Cette intention apparaît clairement dans les adresses directes au lecteur qui ponctuent le texte. Au chapitre 118, l'Âme libre exhorte ceux qui demeurent dans les états inférieurs à poursuivre leur progression : « nul ne craint d'arriver au sommet, si son cœur est généreux et intérieurement rempli de noble courage » ; seuls les « cœurs mesquins » renoncent à chercher Dieu par paresse ou par

65 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984, chap. 20, p. 81 ; chap. 24, p. 86 ; chap. 26, p. 89.

66 Ibid., chap. 85, p. 157 ; chap. 94, p. 169 ; chap. 97, p. 171.

manque d'amour⁶⁷. Le ton est ici étonnamment énergique. Marguerite ne se contente pas de décrire un idéal mystique ; elle invite son lecteur à se mettre en route. Le sommet existe, affirme-t-elle, mais il ne peut être atteint sans un engagement résolu.

Le *Miroir* s'adresse en particulier à ceux qui sont encore en chemin. Marguerite évoque à plusieurs reprises les « simples âmes » qui demeurent dans le désir de Dieu, sans avoir encore atteint la pleine liberté. Son livre se présente alors comme un guide spirituel destiné à les aider à reconnaître les différentes étapes du parcours intérieur. Elle affirme ainsi que certaines lectrices reconnaîtront dans son ouvrage leur propre « exercice » spirituel. Le texte devient un miroir dans lequel chacun est invité à discerner sa propre situation devant Dieu.

Cette fonction d'accompagnement explique également la richesse des procédés littéraires employés. Dialogues, répétitions, images, retours sur les mêmes thèmes ou approfondissements successifs ne sont pas des maladresses de composition. Ils participent à une véritable pédagogie de la transformation. Comme l'a montré Élodie Pinel, Marguerite est à la fois la première destinataire de son livre et celle qui le tend aux autres. Le *Miroir* permet ainsi à chacun de contempler en lui-même le reflet de Dieu et d'avancer vers l'anéantissement de la volonté propre⁶⁸.

L'œuvre apparaît donc comme un livre de cheminement. Marguerite ne cherche pas seulement à transmettre un savoir sur Dieu ; elle veut susciter une expérience spirituelle. Le *Miroir* accompagne ses lecteurs depuis les premiers désirs de Dieu jusqu'à la liberté des âmes unies à l'Amour.

B. Une pédagogie mystique

Le *Miroir* ne se limite pas à exposer une doctrine spirituelle ; il cherche à faire progresser son lecteur vers l'union à Dieu. Pour cela, Marguerite Porete met en œuvre une véritable pédagogie mystique fondée sur le dialogue, les images et la répétition. Les mêmes thèmes reviennent continuellement au fil de l'ouvrage — la volonté, l'amour, l'anéantissement ou la liberté — mais sous des formes renouvelées et progressivement approfondies. Loin d'être des répétitions maladroites, ces reprises permettent au lecteur d'assimiler peu à peu des réalités spirituelles qui dépassent la simple compréhension intellectuelle. Ainsi, les âmes parfaites vivent de «

67 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984, chap. 118, p. 195.

68 Élodie Pinel, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete : de sa production à sa réception, une œuvre au reflet de son temps*, thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, 2020, p. 89-96.

connaissance, d'amour et de louange » sans agir par elles-mêmes, parce que ces réalités demeurent désormais en elles⁶⁹.

Le dialogue entre Amour, Raison et l'Âme joue un rôle essentiel dans cette démarche. Raison formule les interrogations du lecteur, tandis qu'Amour apporte les réponses et conduit progressivement son interlocuteur vers une compréhension plus profonde. Le lecteur est ainsi invité à parcourir lui-même le chemin qui mène de la connaissance rationnelle à l'expérience intérieure de Dieu. Les nombreuses images du *Miroir* — le feu, la mer, le miroir ou encore la mendiante — remplissent la même fonction pédagogique en rendant accessibles des notions abstraites comme l'union divine ou le rien-vouloir.

Marguerite propose également plusieurs modèles spirituels auxquels le lecteur peut s'identifier. Le Christ demeure la référence suprême, mais la Vierge Marie et Marie-Madeleine occupent aussi une place privilégiée. Marie apparaît comme l'exemple parfait de l'abandon à la volonté divine, tandis que Marie-Madeleine illustre la conversion et l'accueil de la grâce malgré le poids du passé. Les exemples bibliques ne servent donc pas seulement à enseigner ; ils permettent au lecteur de contempler concrètement ce que signifie vivre selon Dieu⁷⁰.

L'autrice n'hésite pas non plus à se mettre elle-même en scène. Au chapitre 96, elle évoque la quête d'une « créature mendicante » cherchant Dieu par ses propres forces avant de découvrir les limites de cette démarche. Derrière cette figure se laisse deviner Marguerite elle-même, qui présente son propre itinéraire spirituel comme un exemple offert à ses lecteurs⁷¹.

Enfin, le *Miroir* comporte de véritables exercices de méditation. Les chapitres consacrés à la contemplation de la vie du Christ invitent le lecteur à intérioriser progressivement les dispositions de l'âme libre. Comme l'a montré Élodie Pinel, ces passages relèvent moins de l'enseignement théorique que d'une pratique spirituelle destinée à transformer celui qui lit. Le lecteur n'est pas seulement invité à comprendre ; il est appelé à regarder, méditer et se laisser transformer⁷².

69 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1984, chap. 9, p. 60-61.

70 Ibid., chap. 75-76, p. 143-144 ; chap. 89, p. 163.

71 Ibid., chap. 96, p. 174-175.

72 Élodie Pinel, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete : de sa production à sa réception, une œuvre au reflet de son temps*, thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, 2020, p. 216-224.

C. Une œuvre performative

Le *Miroir des âmes simples* ne se présente pas seulement comme l'exposé d'un itinéraire spirituel déjà accompli ; il cherche à faire entrer son lecteur dans ce même chemin. Marguerite Porete écrit dans une intention explicitement pédagogique et transformatrice. À plusieurs reprises, elle invite ses lecteurs à se hâter vers l'état de liberté qu'elle décrit : « Comprenez et hâtez-vous, car la route est bien grande et le chemin est long entre le premier état de grâce et le dernier état de gloire »⁷³. Le livre apparaît ainsi comme un instrument de conversion destiné à accompagner les âmes dans leur progression vers Dieu.

Cette intention est affirmée de manière encore plus explicite lorsque l'Âme explique que « Jalousie d'Amour et Œuvre de Charité » lui ont fait écrire ce livre afin que d'autres puissent parvenir à cet état sans retard. Le *Miroir* n'est donc pas seulement destiné à transmettre un savoir ; il vise à provoquer un déplacement intérieur. Le lecteur est invité à reconnaître sa propre situation spirituelle et à poursuivre le chemin décrit par l'ouvrage.

Cette dimension performative apparaît également dans la manière dont Marguerite parle du livre lui-même. Au chapitre 101, l'Âme déclare qu'« aussitôt qu'Amour ouvre ce livre, l'âme sait tout ». L'ouverture du livre devient ainsi le symbole d'une illumination intérieure. Lire ne consiste plus seulement à acquérir des connaissances, mais à recevoir une lumière capable de transformer le regard porté sur soi-même et sur Dieu.

Cette vocation transformatrice est renforcée par la forme même de l'œuvre. Comme l'a montré Élodie Pinel, le *Miroir* a probablement été conçu pour être lu, entendu et médité collectivement. Son écriture dialoguée, son abondance de répétitions, ses jeux de langage et ses images contribuent à engager activement le lecteur dans le mouvement du texte⁷⁴. Le lecteur ne demeure jamais extérieur au discours ; il est sans cesse appelé à prendre position.

Le titre même de l'ouvrage éclaire cette intention. Un miroir ne sert pas uniquement à regarder une réalité extérieure ; il renvoie celui qui le contemple à sa propre image. Le *Miroir des âmes simples* invite ainsi chacun à se « mirer » dans l'expérience décrite afin d'être progressivement transformé par ce qu'il contemple. En ce sens, l'œuvre ne décrit pas seulement l'union à Dieu : elle cherche déjà à la faire advenir chez son lecteur.

⁷³ Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, Paris, Albin Michel, 1984, chap. 72, p. 127.

⁷⁴ Élodie Pinel, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete : de sa production à sa réception, une œuvre au reflet de son temps*, thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, 2020, p. 126, 129, 154-157 et 222.

VI. Conclusion

Le *Miroir des âmes simples* révèle une théologie mystique d'une grande cohérence, centrée sur l'anéantissement de la volonté propre et l'union transformante à Dieu. Marguerite Porete ne cherche pas tant à exposer une doctrine nouvelle qu'à conduire son lecteur vers une expérience spirituelle radicale, exprimée dans un langage symbolique, paradoxal et parfois déroutant. Cette radicalité, jointe à une écriture destinée à transformer autant qu'à instruire, explique en partie les difficultés de réception de l'œuvre.

Dès lors, pour comprendre la condamnation de Marguerite, il ne suffit plus d'analyser sa pensée. Il faut également s'interroger sur les conditions dans lesquelles son livre a été lu, interprété et jugé. La rencontre entre une théologie audacieuse, une parole féminine autonome et un contexte de contrôle doctrinal croissant constitue l'un des enjeux majeurs de la réception du *Miroir*, que nous examinerons dans la partie suivante.

Chapitre 3 : Marguerite Porete et le *Miroir* à l'épreuve des autorités ecclésiales

Le destin de Marguerite Porete présente un paradoxe saisissant. Condamnée comme hérétique et brûlée à Paris en 1310, elle aurait dû disparaître de l'histoire avec son livre. Pourtant, le *Miroir des âmes simples* a continué à circuler, à être copié, traduit et lu pendant plusieurs siècles. L'œuvre a survécu à sa condamnation, au point que certains lecteurs ont conservé le texte tout en oubliant le nom de son autrice. Cette postérité invite à s'interroger : qu'y avait-il donc dans le *Miroir* pour susciter à la fois rejet et fascination ?

La réponse ne peut se réduire ni à l'appartenance de Marguerite au mouvement béguinal, ni à une prétendue adhésion à une hérésie clairement identifiée. De nombreuses béguines ne furent jamais inquiétées, et plusieurs thèmes développés dans le *Miroir* appartiennent à la tradition mystique chrétienne. La difficulté semble se situer ailleurs : dans la rencontre entre une expérience spirituelle radicale, un langage mystique audacieux et un contexte de contrôle doctrinal de plus en plus exigeant. Après avoir présenté le milieu dans lequel Marguerite a vécu et analysé les principaux aspects de sa théologie, il convient désormais d'examiner les raisons pour lesquelles son œuvre et sa personne sont progressivement devenues problématiques, aux yeux des autorités ecclésiales.

I. Un contexte de méfiance croissante

A. Les béguines entre reconnaissance et suspicion

À la fin du XIII^e siècle, les béguines occupent une position difficilement définissable dans la société chrétienne. Ni religieuses soumises à une règle reconnue, ni simples laïques, elles échappent aux catégories habituelles du droit canonique et des institutions ecclésiales. Cette situation nourrit une méfiance croissante dans certains milieux cléricaux, moins en raison de leurs croyances que de leur difficile intégration dans les cadres établis. Dans un contexte où les expériences spirituelles extraordinaires se multiplient, la frontière entre inspiration divine et illusion spirituelle apparaît parfois ténue. Une même femme peut être admirée comme une élue de Dieu ou soupçonnée d'être trompée par le démon ; entre vénération et condamnation, la distance est parfois faible.

La question de l'autorité apparaît au cœur des tensions. Certaines béguines revendiquent un accès direct à l'expérience spirituelle, lisent des textes religieux en langue vernaculaire et s'intéressent à des questions théologiques habituellement réservées aux clercs. Walter Simons souligne que les critiques dirigées contre elles traduisent souvent une inquiétude face à l'émergence d'une forme d'apostolat féminin autonome et à la remise en cause implicite du monopole clérical sur l'enseignement religieux⁷⁵.

Cette situation est d'autant plus délicate que le mouvement béguinal demeure profondément fragmenté. Dépourvues d'autorité centrale, de structure commune ou de représentation officielle, les communautés de béguines sont incapables d'organiser une défense collective lorsque les accusations se multiplient. Leur souplesse fait leur richesse, mais aussi leur vulnérabilité. Dans ce contexte, la condamnation de Marguerite Porete en 1310 marque un tournant. Comme le souligne Sean Field, elle contribue à modifier durablement le regard porté par les autorités ecclésiales sur les femmes spirituelles et les mouvements mystiques féminins⁷⁶.

B. Le renforcement du contrôle doctrinal

Le procès de Marguerite Porete s'inscrit dans un contexte de durcissement du contrôle doctrinal à la fin du XIII^e siècle. Face à la multiplication des mouvements spirituels, l'Église cherche moins à combattre des erreurs théologiques précises qu'à préserver l'unité de la chrétienté. Comme le souligne le *Dictionnaire du Moyen Âge*, l'hérésie tend alors à être définie moins comme une divergence doctrinale que comme un refus de l'autorité ecclésiale. Le concile de Latran IV (1215) condamne ainsi « tous les hérétiques, quel que nom qu'ils portent », insistant davantage sur leur obstination que sur le contenu de leurs croyances⁷⁷.

Cette évolution s'accompagne du développement de l'Inquisition et d'une surveillance accrue des formes de religiosité qui échappent aux cadres institutionnels. Les mouvements prônant la pauvreté évangélique, les groupes de laïcs engagés dans la prédication ou encore certaines expériences mystiques deviennent progressivement des objets de suspicion. Dans ce contexte, la question centrale n'est plus seulement celle de l'orthodoxie, mais celle du contrôle de la parole religieuse. Les figures spirituelles féminines indépendantes apparaissent particulièrement

75 Walter Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 125-135.

76 Sean L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2012, p. 1-12.

77 Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002, p. 667-671.

vulnérables à cette vigilance nouvelle. C'est dans ce climat que doit être compris le procès de Marguerite Porete, quelques années avant le concile de Vienne et la condamnation du Libre-Esprit⁷⁸.

C. Le concile de Vienne et la question du Libre-Esprit

Au début du XIV^e siècle, l'hérésie n'est plus seulement comprise comme une erreur doctrinale. Elle tend à désigner toute forme de refus de l'autorité ecclésiale ou de remise en cause de l'ordre chrétien. Dans une chrétienté qui se veut unie autour de l'Église, la frontière entre divergence théologique, dissidence religieuse et désobéissance devient de plus en plus ténue. Cette évolution explique la vigilance croissante des autorités à l'égard des mouvements spirituels difficilement contrôlables⁷⁹.

Le concile de Vienne (1311-1312) marque une étape importante dans cette lutte. La décrétale *Ad nostrum* condamne plusieurs propositions attribuées au Libre-Esprit, notamment l'idée qu'une âme parfaitement unie à Dieu ne pourrait plus pécher, n'aurait plus besoin des sacrements ou dépasserait les obligations morales ordinaires.

Cependant, l'existence même d'un mouvement organisé du Libre-Esprit est aujourd'hui discutée. Dès 1969, Jean Orcibal soulignait le caractère hétérogène des groupes rassemblés sous cette appellation et suggérait qu'il pouvait s'agir moins d'une véritable secte, que d'une catégorie élaborée par les autorités ecclésiastiques, pour désigner diverses formes de dissidence spirituelle⁸⁰. Les recherches récentes vont souvent dans le même sens et insistent sur le rôle des procédures inquisitoriales, dans la construction de cette hérésie.

Dans ce contexte, l'assimilation de Marguerite Porete au Libre-Esprit apparaît moins évidente qu'il n'y paraît. Certaines formules du *Miroir*, isolées de leur contexte, pouvaient rappeler les propositions condamnées. Pourtant, leur sens s'inscrit dans une réflexion mystique beaucoup plus complexe. La difficulté réside précisément dans l'interprétation de notions telles que la liberté spirituelle, l'union à Dieu ou le dépassement des vertus, qui pouvaient facilement être comprises comme des remises en cause de l'ordre ecclésial.

78 Sean L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012, p. 10-13 ; Cours de Ludovic Viallet, LS6, 2025-2026.

79 Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002, p. 667-671.

80 Jean Orcibal, « Le *Miroir de simples âmes* et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, t. 176, n° 1, 1969, p. 37-38.

II. Une œuvre difficilement recevable

A. Une théologie réservée à quelques-uns

L'une des raisons qui rendent le *Miroir* difficilement recevable tient à son caractère profondément exigeant. Marguerite Porete affirme elle-même que son livre n'est pas destiné à tous les lecteurs. Dès les premiers chapitres, elle avertit que ceux qui ne possèdent pas les dispositions spirituelles nécessaires risquent d'en recevoir davantage de confusion que de profit.⁸¹ L'expérience qu'elle décrit n'est pas celle du chrétien ordinaire, mais celle d'une âme parvenue au terme d'un long chemin de dépouillement et d'union à Dieu.

Cette difficulté est renforcée par la forme même de l'ouvrage. Le *Miroir* ne suit pas le modèle d'un traité théologique classique. Son raisonnement progresse par dialogues, images, paradoxes et reprises successives. Comme le souligne la préface de l'édition moderne, l'œuvre « juxtapose ses facettes plus qu'elle ne développe linéairement un thème ».⁸² Une lecture fragmentaire peut ainsi conduire à isoler certaines formules sans percevoir leur place dans l'ensemble de l'itinéraire spirituel proposé.

Plusieurs lecteurs ont d'ailleurs estimé qu'il s'agissait d'un livre à ne pas mettre entre toutes les mains. Jean Orcibal rappelle que Godefroid de Fontaines, pourtant favorable au *Miroir*, souhaitait limiter sa diffusion, tandis que le chartreux Richard Methley considérait qu'une préparation spirituelle était nécessaire pour l'aborder correctement.⁸³ Le danger ne résidait donc pas seulement dans le contenu du texte, mais dans le risque de voir des lecteurs insuffisamment préparés interpréter comme des affirmations générales ce qui ne concernait, chez Marguerite, que l'état exceptionnel des âmes anéanties.

B. Ambiguïté du langage mystique

L'une des principales difficultés du *Miroir* réside dans son langage. Marguerite Porete ne cherche pas à exposer une doctrine de manière systématique, mais à transmettre une expérience spirituelle qu'elle estime en partie ineffable. Comme toute écriture mystique, son œuvre se heurte à une difficulté fondamentale : comment dire avec des mots humains une expérience de Dieu qui dépasse les capacités ordinaires du langage ? Pour approcher cet indicible, Marguerite recourt aux

81 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, Paris, Albin Michel, 1984, préface, p. 17 ; ch. 9, p. 61.

82 Ibid., préface, p. 29-30.

83 Jean Orcibal, « Le *Miroir* de simples âmes et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, t. 176, n° 1, 1969, p. 60.

images, aux paradoxes, aux répétitions et aux formules extrêmes. Son écriture relève davantage du langage poétique que de la démonstration théologique.⁸⁴

Cette démarche ouvre cependant de larges marges d'interprétation. Les expressions les plus célèbres du *Miroir* – « âme anéantie », « âme libre », « rien-vouloir » ou encore le dépassement des vertus – peuvent recevoir plusieurs lectures. Dans l'intention de Marguerite, elles décrivent l'aboutissement d'un chemin spirituel où la volonté propre s'efface devant l'action de Dieu. Mais un lecteur extérieur pouvait y voir une négation de la morale chrétienne, un rejet des œuvres ou une remise en cause de l'autorité ecclésiale.

Le problème est accentué par le caractère symbolique et dialogué de l'ouvrage. Les affirmations les plus audacieuses sont souvent placées dans la bouche d'Amour ou de personnages allégoriques. Elles prennent sens dans l'ensemble du dialogue, mais deviennent beaucoup plus ambiguës lorsqu'elles sont isolées de leur contexte. La structure même du *Miroir* favorise ainsi les lectures partielles et les contresens.

Jean Orcibal souligne que « l'ardeur de ce lyrisme est évidemment peu favorable à la précision et à l'exactitude théologique ».⁸⁵ Dans un contexte de surveillance doctrinale accrue, cette imprécision relative pouvait devenir problématique. Ce qui relevait pour Marguerite d'une tentative d'exprimer l'union à Dieu pouvait être compris par ses juges comme une affirmation doctrinale contestable. Une partie de la condamnation du *Miroir* s'explique ainsi par l'écart entre l'expérience mystique que l'auteure cherche à communiquer et les catégories théologiques à travers lesquelles ses lecteurs l'ont interprétée.

C. Les articles condamnés

Le 11 avril 1309, une commission de vingt maîtres en théologie réunie à Paris examina quinze articles extraits du *Miroir*, à la demande de l'inquisiteur Guillaume de Paris. Les théologiens ne disposaient pas de l'ouvrage complet mais seulement de propositions sélectionnées, qu'ils déclarèrent unanimement hérétiques.

Parmi ces quinze articles, trois seulement nous sont parvenus. Le premier affirme que l'âme anéantie « donne congé aux vertus » et n'est plus sous leur servitude. Le second soutient que cette

84 Cours de Mme Noblesse-Rocher ; voir également la préface du *Miroir*, p. 14, sur la marge d'interprétation laissée au lecteur.

85 Jean Orcibal, « Le *Miroir de simples âmes* et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, 1969, p. 43.

âme ne doit plus se soucier ni des dons ni des condamnations de Dieu, son attention étant entièrement tournée vers lui. Enfin, un troisième article affirme que l'âme unie à Dieu peut accorder à la nature tout ce qu'elle demande sans remords de conscience.

Ces propositions touchaient plusieurs points particulièrement sensibles pour les autorités ecclésiastiques. Le premier article semblait remettre en cause la nécessité des vertus et de l'effort moral. Le troisième pouvait être interprété comme une justification de l'impeccabilité ou comme une autorisation implicite à suivre tous les désirs de la nature. Plus largement, les juges craignaient qu'une âme se considérant directement unie à Dieu ne se place au-dessus des commandements de l'Église et des médiations sacramentelles.

À partir de ces extraits, plusieurs accusations furent portées contre Marguerite Porete. La plus importante fut celle d'antinomisme. Certaines affirmations du *Miroir* semblaient suggérer que l'âme anéantie dépasse les vertus et n'est plus soumise aux prescriptions morales ordinaires. Pourtant, Marguerite répond elle-même à cette objection lorsqu'elle affirme que « les dons luy sont donnez par dessus les Vertuz, non mye contre les Vertuz ». L'union à Dieu ne détruit donc pas les vertus mais les accomplit dans l'amour divin.⁸⁶

Marguerite fut également soupçonnée de quiétisme avant la lettre. Bien que ce terme soit postérieur à son époque, certains passages où l'âme anéantie « ne desire ne messes ne sermons, ne jeunes ne oraisons » ou encore où Dieu agit « sans elle, pour elle » ont été rapprochés d'une spiritualité jugée excessivement passive.³

Une autre accusation concernait le panthéisme. La description d'une union très étroite entre l'âme et Dieu pouvait laisser croire à une confusion entre le Créateur et la créature. Les inquisiteurs craignaient qu'en affirmant l'anéantissement de l'âme en Dieu, Marguerite abolisse la distinction fondamentale entre Dieu et l'être humain. Son intention semble toutefois être de décrire une union d'amour et de volonté plutôt qu'une fusion de substance.³

Enfin, certains aspects du *Miroir* furent interprétés comme une remise en cause de l'autorité ecclésiale. Marguerite distingue en effet « sainte Eglise la petite », c'est-à-dire l'Église institutionnelle et hiérarchique, de « sainte Eglise la grande », constituée des âmes anéanties unies à Dieu. Cette valorisation d'une communauté spirituelle intérieure a pu être perçue comme une

86 John Orcibal, « Le *Miroir de simples âmes* et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, t. 176, n° 1, 1969, p. 49-53.

menace pour l'ordre ecclésial établi. Selon John Orcibal, ces tendances anti-hiérarchiques contribuèrent probablement à la sévérité de la condamnation prononcée contre elle.⁸⁷

Les condamnations prononcées contre le *Miroir* révèlent ainsi les principales inquiétudes des théologiens du début du XIV^e siècle : la crainte d'un affaiblissement de l'autorité ecclésiale, d'un dépassement de la morale chrétienne et d'une spiritualité jugée trop indépendante des structures institutionnelles.

III. Marguerite, une théologienne sans légitimité institutionnelle

A. Une parole féminine autonome

Marguerite Porete appartient au monde des béguines et partage avec plusieurs femmes spirituelles de son temps un intérêt profond pour l'union à Dieu et la vie intérieure. Pourtant, elle se distingue nettement de la plupart des figures féminines du XIII^e siècle. Alors que beaucoup de mystiques fondent leur autorité sur des visions, des extases, des révélations ou des phénomènes extraordinaires, le *Miroir* accorde très peu de place à ce type d'expériences.⁸⁸

Contrairement à Hadewijch d'Anvers, Mechthild de Magdebourg ou encore Marie d'Oignies, Marguerite ne construit pas son autorité sur le récit de faveurs divines particulières. Elle ne se présente ni comme une prophétesse, ni comme une visionnaire. Son ouvrage n'est pas le récit d'une expérience mystique personnelle mais une réflexion théologique sur l'amour divin, l'anéantissement et l'union à Dieu.

Cette singularité est importante. Dans la société médiévale, les femmes pouvaient plus facilement être reconnues comme témoins d'expériences spirituelles, que comme productrices d'un discours théologique autonome. Or Marguerite ne se contente pas de raconter ce qu'elle a vécu : elle enseigne, explique et interprète. Comme le souligne Élodie Pinel, elle se prive ainsi de plusieurs procédés d'autorisation habituellement mobilisés par les femmes pieuses de son temps.⁸⁹ Sa parole apparaît alors plus libre, mais aussi plus exposée à la contestation.

87 John Orcibal, « Le *Miroir de simples âmes* et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, t. 176, n° 1, 1969, p. 54-55.

88 Sean L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor*, Notre Dame, 2012, p. 7-8.

89 Élodie Pinel, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete*, 2020, p. 20-21 et p. 122-27.

B. Une théologie sans caution masculine

La situation de Marguerite Porete est exceptionnelle dans le paysage spirituel de son temps. Alors que de nombreuses mystiques médiévales bénéficient de l'appui d'un confesseur, d'un directeur spirituel ou d'un clerc chargé de transmettre et d'interpréter leurs expériences, Marguerite apparaît remarquablement seule dans les sources. Sean Field souligne qu'aucun confesseur identifiable ne semble avoir durablement garanti son orthodoxie ou assuré sa protection face aux autorités ecclésiastiques.⁹⁰

Cette absence de médiation masculine renforce l'originalité de sa démarche. Le *Miroir* n'est pas présenté comme le compte rendu de visions ou de révélations extraordinaires validées par un homme d'Église. L'autorité du texte repose avant tout sur la vérité de l'Amour et sur l'expérience intérieure de l'union à Dieu. Marguerite affirme même que l'âme apprend davantage par la « méditation d'amour » que par l'écoute des créatures ou des prédicateurs.⁹¹

Certes, le *Miroir* reçut des avis favorables de plusieurs clercs, parmi lesquels Godefroid de Fontaines. Mais ces soutiens demeurèrent limités et ne se transformèrent jamais en véritable protection institutionnelle. Plus remarquable encore, l'approbation placée à la fin de l'ouvrage est rédigée par Marguerite elle-même. Comme l'a montré Élodie Pinel, elle assume personnellement l'autorité de son texte au lieu de la déléguer à une caution ecclésiastique.⁹²

Dans une université médiévale largement réservée aux hommes, aux clercs et au latin, cette parole théologique féminine, vernaculaire et indépendante pouvait difficilement trouver sa place. Ce n'est pas seulement ce que Marguerite écrit qui dérange, mais aussi le fait qu'elle l'écrive en son propre nom.

C. Une personnalité difficile à contrôler

Au-delà du contenu du *Miroir*, la personnalité même de Marguerite Porete a probablement joué un rôle dans sa condamnation. Après la première condamnation de son livre par l'évêque de Cambrai, elle reçoit l'ordre de cesser toute diffusion. Pourtant, elle continue à faire circuler son ouvrage et à le transmettre à d'autres autorités ecclésiastiques. Cette persistance sera retenue contre elle lors de son procès et contribuera à sa condamnation comme hérétique relapse.⁹³

90 Sean L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor*, Notre Dame, 2012, p. 9.

91 *Le Miroir des âmes simples*, ch. 26, p. 88 ; É. Pinel, *Poétique du Miroir*, 2020, p. 225

92 É. Pinel, *Poétique du Miroir*, 2020, p. 117-120.

93 Sean L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor*, 2012, p. 1-2.

Le *Miroir* laisse également entrevoir une femme convaincue de la vérité de son expérience spirituelle. Marguerite reconnaît que son projet d'écriture est né de sa propre initiative et non d'un ordre explicite reçu de Dieu. Elle assume ainsi personnellement la responsabilité de son œuvre.⁹⁴ Cette position tranche avec celle de nombreuses mystiques médiévales qui s'abritent derrière une révélation ou l'autorité d'un tiers.

Enfin, son silence durant le procès a durablement marqué les esprits. Refusant de se rétracter ou de répondre aux questions des juges, elle demeure fidèle à ses convictions jusqu'au bout. Comme l'a souligné Jean Orcibal, la frontière entre orthodoxie et hérésie dépend souvent moins des idées elles-mêmes que de l'attitude adoptée face à l'autorité ecclésiale.⁹⁵ De ce point de vue, Marguerite apparaît comme une figure particulièrement difficile à ramener dans le cadre institutionnel.

IV. La singularité de Marguerite Porete

A. Une radicalisation d'affirmations traditionnelles

L'originalité de Marguerite Porete ne réside pas principalement dans l'invention de doctrines nouvelles. Au contraire, les grands thèmes du *Miroir* appartiennent pleinement à la tradition chrétienne : l'amour de Dieu, l'union à Dieu, l'obéissance à la volonté divine ou encore la transformation de l'âme par la grâce. Ce qui distingue Marguerite est la manière dont elle pousse ces affirmations, jusqu'à leurs conséquences les plus extrêmes.

Ainsi, elle ne se contente pas d'affirmer que Dieu aime l'âme : elle décrit une transformation telle que l'âme devient ce qu'elle aime. De même, l'obéissance chrétienne devient chez elle un « unique vouloir », où la volonté humaine ne veut plus rien d'autre que ce que Dieu veut. L'anéantissement lui-même ne signifie pas la disparition de la créature, mais l'abandon de toute volonté propre afin de laisser agir pleinement l'Amour divin.

Comme l'a souligné Jean Orcibal, Marguerite opère une véritable transposition du dogme en expérience mystique.⁹⁶ Son langage déplace l'accent de l'obéissance vers l'union, de l'œuvre vers l'être, du salut comme pardon vers le salut comme transformation. Ce qui déstabilise ses lecteurs n'est donc pas tant ce qu'elle dit de Dieu, que ce qu'elle ose dire de l'âme unie à Dieu. Marguerite ne rompt pas avec la tradition ; elle en explore les limites les plus audacieuses.

94 É. Pinel, *Poétique du Miroir des âmes simples*, 2020, p. 120-121.

95 J. Orcibal, « Le *Miroir de simples âmes* et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, 1969, p. 59.

96 Ibid, p. 45.

B. Une figure qui échappe aux catégories

Marguerite Porete demeure difficile à enfermer dans les catégories habituelles de l'histoire religieuse médiévale. Béguine, elle ne représente pourtant pas l'ensemble du mouvement béguinal. Mystique, elle ne fonde pas son autorité sur des visions ou des révélations extraordinaires. Proche de certains thèmes qui seront plus tard associés au Libre-Esprit, elle ne peut davantage être réduite à ce courant dont l'existence même est aujourd'hui discutée par les historiens. Cette difficulté de classement constitue l'un des traits les plus marquants de sa personnalité et de son œuvre.

Son appartenance au monde béguinal ne fait guère de doute sans toutefois être rattachée avec certitude à une communauté précise. Walter Simons a suggéré qu'elle ait pu mener, durant une partie de sa vie, une existence relativement indépendante au sein du mouvement béguinal. Cette autonomie pourrait expliquer certaines tensions perceptibles dans le *Miroir*, où Marguerite écrit : « Les béguines disent que je m'égare »⁹⁷. Cette remarque révèle à la fois sa proximité avec ce milieu et une certaine prise de distance à son égard.

Son rapport à l'Église est tout aussi paradoxal. Plus son expérience spirituelle la conduit vers une relation immédiate à Dieu, moins les médiations ecclésiales semblent nécessaires aux âmes anéanties. Pourtant, rien n'indique qu'elle ait cherché à rompre avec l'institution. Après la condamnation de son livre par l'évêque de Cambrai, elle continue au contraire à solliciter l'avis de théologiens reconnus et à rechercher une forme de validation ecclésiale. Comme le souligne Élodie Pinel, Marguerite paraît davantage chercher une voie de sanctification dans la liberté qu'une rupture avec l'Église. Son cas rappelle que les frontières entre orthodoxie et hérésie demeurent souvent mouvantes. Comme l'écrit Jean Orcibal : « Des enquêtes récentes amènent d'ailleurs à ne plus considérer mouvements de piété orthodoxes et hérésies comme des fleuves qui ne se rencontrent jamais. Au contraire, ils ont souvent les mêmes sources et leurs eaux se mêlent longtemps, à tel point que la ligne de partage varie souvent selon la date et le pays »⁹⁸.

Marguerite n'est donc pas condamnée parce qu'elle est béguine. D'ailleurs, après le concile de Vienne, de nombreuses communautés béguinales continuent d'exister et le béguinage Sainte-Élisabeth de Valenciennes est officiellement innocenté en 1323, selon Walter Simmons. Comme l'a montré Tadeusz Manteuffel, cité par Orcibal, des figures spirituelles aux idéaux parfois proches ont connu des destins radicalement différents : Robert d'Arbrissel et François d'Assise furent canonisés,

97 Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, 1984, chap. 122, p.208.

98 Jean Orcibal, « Le *Miroir de simples âmes* et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, t. 176, n° 1, 1969, p. 59.

tandis qu'Henri de Lausanne et Pierre Valdo furent condamnés. La différence tenait souvent moins au contenu de leur message qu'à leurs relations avec les autorités ecclésiastiques⁹⁹. Ce qui dérouta les autorités dans le cas de Marguerite est moins son appartenance à un mouvement particulier qu'une pensée qui pousse certaines intuitions spirituelles, jusqu'à leurs conséquences les plus radicales. Paradoxalement, c'est à travers son livre que nous apprenons aujourd'hui à mieux la connaître. Plus les sources biographiques se taisent, plus le *Miroir* laisse entrevoir une personnalité libre, exigeante et profondément singulière.

V. Conclusion

La condamnation de Marguerite Porete constitue l'aboutissement des tensions analysées dans ce chapitre : méfiance envers les béguines, durcissement du contrôle doctrinal, difficulté à recevoir un langage mystique radical et défiance envers une parole théologique féminine autonome. Pourtant, l'histoire du *Miroir* montre que cette condamnation n'a pas mis fin à la diffusion de son œuvre.

Souvent privé du nom de son autrice, le *Miroir* a continué à être copié, traduit et transmis pendant plusieurs siècles. Longtemps oubliée, Marguerite ne sera redécouverte qu'au XX^e siècle grâce aux travaux de Romana Guarnieri. Cette évolution n'est pas sans rappeler son propre destin : lors de son procès, elle choisit le silence ; après sa mort, son nom s'efface progressivement d'une partie de la tradition manuscrite tandis que son œuvre poursuit sa route.

Sans établir de lien direct entre ce destin et sa théologie, on peut relever une certaine convergence avec l'un des thèmes majeurs du *Miroir* : le renoncement à soi. La personne disparaît peu à peu derrière le texte, mais celui-ci continue de vivre. Plus de sept siècles après sa mort, Marguerite Porete demeure ainsi une figure incontournable de la mystique médiévale, dont l'œuvre a largement dépassé les circonstances de sa condamnation.

⁹⁹ Tadeusz Manteuffel, cité par Jean Orcibal, « Le *Miroir de simples âmes* et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, t. 176, n° 1, 1969, p. 58-59.

Conclusion

À travers ce travail de recherche, nous avons cherché à mieux comprendre Marguerite Porete et l'originalité de sa pensée à travers son œuvre majeure, le *Miroir des âmes simples et anéanties*. Longtemps abordée principalement à travers son procès, sa condamnation ou son éventuelle appartenance au Libre-Esprit, Marguerite apparaît pourtant, à la lecture attentive du *Miroir*, comme bien davantage qu'une figure de l'histoire de l'hérésie médiévale.

L'étude de son contexte a montré que son émergence s'inscrit dans le vaste renouveau religieux du XIII^e siècle. Comme d'autres béguines de son temps, Marguerite participe à l'essor de nouvelles formes de vie spirituelle accordant une place importante à l'expérience personnelle de Dieu. Toutefois, elle ne peut être réduite à cette seule appartenance. L'ambition théologique du *Miroir*, son langage original et la radicalité de certaines de ses affirmations lui confèrent une place singulière dans le paysage spirituel de son époque.

L'analyse de son œuvre a permis de mettre en lumière l'unité profonde de sa pensée. Les notions d'anéantissement, de rien-vouloir, de liberté spirituelle ou encore d'union à Dieu ne constituent pas des thèmes indépendants mais les différentes expressions d'un même itinéraire. Chez Marguerite, la vie chrétienne apparaît comme une transformation progressive de la volonté humaine jusqu'à sa pleine conformité à la volonté divine. Le salut n'est pas seulement pensé en termes de pardon ou d'obéissance ; il est décrit comme une transformation de l'être tout entier par l'Amour.

Cette perspective permet également de mieux comprendre les difficultés rencontrées par Marguerite. Sa condamnation ne s'explique ni par sa seule condition de béguine, ni par une rupture manifeste avec la foi chrétienne. Elle résulte plutôt de la rencontre entre une théologie mystique particulièrement audacieuse, un langage riche en paradoxes et un contexte de contrôle doctrinal croissant. À cela s'ajoute la situation singulière d'une femme laïque écrivant en langue vernaculaire, sans appartenir aux structures institutionnelles qui validaient habituellement la parole théologique.

Nous pouvons ainsi répondre à la problématique qui a guidé cette étude. La singularité de Marguerite Porete réside dans une théologie mystique de la transformation intérieure. Profondément enracinée dans la tradition chrétienne, elle en développe certaines intuitions jusqu'à leurs

conséquences les plus radicales. Elle apparaît ainsi moins comme une hérétique à classer que comme une théologienne mystique, difficile à enfermer dans les catégories habituelles.

L'une des découvertes les plus marquantes de cette recherche réside dans le contraste entre la pauvreté des informations biographiques dont nous disposons et la richesse de la personnalité qui se dévoile à travers le *Miroir*. Nous savons finalement peu de choses de la vie de Marguerite Porete, mais beaucoup de son âme. Son exigence spirituelle, sa liberté intérieure, son audace intellectuelle et sa confiance absolue dans l'action de l'Amour traversent les siècles bien davantage, que les rares éléments conservés par les sources.

Cette cohérence entre la vie, l'œuvre et la mort de Marguerite explique sans doute une part de la fascination qu'elle exerce encore aujourd'hui. Son refus de renier son livre, son silence durant le procès et sa condamnation comme relapse donnent à son témoignage une force particulière. Rarement, dans l'histoire médiévale, une œuvre et son autrice auront été liées à ce point. Marguerite fut condamnée avec son livre ; pourtant, le livre lui survécut. Traduit rapidement en latin, diffusé dans différents milieux religieux, transmis pendant plusieurs siècles sous forme anonyme, le *Miroir* a connu une destinée que son procès semblait rendre impossible.

Paradoxalement, alors que le nom de Marguerite s'effaçait progressivement de la tradition manuscrite, son œuvre continuait à être lue et méditée. Ce destin n'est pas sans évoquer, de manière symbolique, l'un des thèmes centraux du *Miroir* : le dépouillement de soi au profit de ce qui demeure. Plus de sept siècles après sa mort, c'est encore sa voix qui nous parvient à travers son texte.

Ce travail constitue naturellement une première approche. Il pourrait être prolongé par une étude plus approfondie des liens entre Marguerite Porete et Maître Eckhart, dont certaines intuitions mystiques présentent d'étonnantes proximités, ou encore par une réflexion sur la réception de sa pensée dans les courants spirituels qui ont préparé certaines sensibilités de la Réforme. Ces pistes permettraient de mieux mesurer la place originale qu'occupe Marguerite dans l'histoire de la spiritualité chrétienne.

Plus de sept siècles après sa mort sur le bûcher de la place de Grève, Marguerite Porete demeure une figure singulière. Ni simple béguine, ni hérétique évidente, ni théologienne scolastique, elle offre un point de vue unique sur la vie spirituelle. Comme si elle écrivait depuis le sommet de cette « montagne d'Amour » qu'elle évoque dans le *Miroir*, elle invite encore ses lecteurs

à regarder autrement Dieu, eux-mêmes et leur propre existence. C'est sans doute dans cette liberté, plus encore que dans les controverses qu'elle a suscitées, que réside le secret de la permanence de son œuvre.

Annexes

Annexe 1 : Chapitre 118

Chapitre 118. Des sept états de l'âme dévote, que l'on appelle aussi « êtres »¹

L'âme : J'ai promis, dès qu'Amour eut lancé son emprise, de dire quelque chose des sept états que nous appelons « êtres », car ils sont sept². Ce sont les degrés par où l'on monte de la vallée au sommet de la montagne si isolée que l'on n'y voit que Dieu³, et chaque degré est établi en un état particulier⁴.

[*L'auteur* :] Le premier état, ou degré, c'est que l'âme touchée de Dieu par la grâce et dépouillée de son pouvoir de péché, ait l'intention de garder au prix de sa vie même — autrement dit, dût-elle en mourir — les commandements que Dieu donne en la Loi. Pour autant, cette âme regarde et considère avec grand respect que Dieu lui a commandé de l'aimer de tout son cœur, et son prochain comme elle-même. Cela lui semble bien du travail à côté de ce qu'elle peut faire, et il lui semble que si elle devait vivre mille ans, son pouvoir aurait assez de seulement tenir et garder les commandements.

L'âme libre : En ce point et en cet état, je me suis trouvée jadis un temps. Mais nul ne craint d'arriver au sommet, si son cœur est généreux et intérieurement rempli de noble courage ; seul un cœur mesquin n'ose pas entreprendre de grandes choses ni monter plus haut, par manque d'amour : c'est là de la couardise, et elle n'est pas surprenante chez les gens qui demeurent ainsi en une paresse qui ne leur permet pas de chercher Dieu ; or, ils ne le trouveront jamais s'ils ne le cherchent pas avec diligence.

[*L'auteur* :] Le second état, ou degré, c'est que l'âme considère ce que Dieu conseille à ses amis intimes, au-delà de ce qu'il commande ; car celui-là n'est pas un ami, qui peut s'écarter d'accomplir tout ce qu'il sait plaire à son ami. Aussi la créature s'aban-

donne-t-elle elle-même et s'efforce-t-elle d'agir au-dessus de tous les conseils des hommes, dans les œuvres qui mortifient la nature, dans le mépris des richesses, des délices et des honneurs, pour accomplir en perfection les conseils de l'Evangile, ce dont Jésus-Christ est modèle. Aussi ne craint-elle ni la perte de ce qu'elle a, ni les paroles des gens, ni la faiblesse du corps, car son bien-aimé ne les a pas craints, et l'âme envahie par lui ne peut les craindre davantage.

Le troisième état, c'est que l'âme se considère en l'affection d'amour de l'œuvre de perfection, là où son esprit décide, par un bouillonnant désir de l'amour, de multiplier en elle ces œuvres ; cela se fait par la subtile connaissance de l'entendement de son amour, qui ne peut offrir à son bien-aimé pour le réconforter, rien d'autre que ce qu'il aime. En effet, rien n'a de prix en amour, que de donner au bien-aimé la chose la plus aimée.

Maintenant, la volonté de cette créature n'aime donc plus que les œuvres de bonté, à travers la difficulté de ses grandes entreprises en tous les travaux dont elle peut repaître son esprit. D'où il lui semble, à juste raison, qu'elle n'aime que les œuvres de bonté ; et pour autant, elle ne peut rien donner à Amour si elle ne lui en fait le sacrifice ; en effet, nulle mort ne lui serait un martyre, sinon celle qui consiste à s'abstenir de l'œuvre qu'elle aime, c'est-à-dire des délices de son bon plaisir et de la vie selon la volonté qui s'en nourrit. Et c'est pourquoi elle abandonne de telles œuvres où elle trouve de si grandes délices, et met à mort la volonté qui y prenait vie ; et elle s'oblige, pour être martyre, à obéir au vouloir d'autrui en s'abstenant d'œuvre et de vouloir, et en accomplissant le vouloir d'autrui pour détruire son vouloir. Et cela est plus difficile, beaucoup plus difficile, que les deux états susdits, car il est plus difficile de vaincre les œuvres du vouloir de l'esprit que de vaincre la volonté du corps ou de faire la volonté de l'esprit. Aussi faut-il

se broyer soi-même, en se cassant et en se brisant soi-même, et élargir ainsi la place où Amour voudra se tenir ; et il faut s'encombrer soi-même de plusieurs états pour se désencombrer et pour atteindre son état¹.

Le quatrième état, c'est que l'âme soit absorbée par élévation d'amour en délices de pensée grâce à la méditation, et qu'elle soit détachée de tous les travaux du dehors et de l'obéissance à autrui grâce à l'élévation de la contemplation ; cela rend l'âme si fragile, si noble et si délicate, qu'elle ne peut supporter que rien la touche, sinon l'attouchement du pur délice d'Amour dont elle jouit avec une grâce singulière. Cet attouchement la rend orgueilleuse en abondance d'amour, car elle en est maîtresse grâce à l'éclat, c'est-à-dire grâce à la clarté, de son âme qui la remplit merveilleusement d'amour, en une grande foi et par la concorde de l'union qui l'a mise en possession de ses délices.

L'âme prétend alors qu'il n'y a pas de vie plus haute que de posséder cela, dont elle a seigneurie ; en effet, Amour l'a si grandement rassasiée de ses délices, qu'elle ne croit point que Dieu puisse faire ici-bas à une âme un don plus grand que cet amour qu'Amour a répandu en elle par amour.

Oui, il n'est pas surprenant que cette âme soit envahie, car Amour Gracieux l'enivre complètement, si fort qu'il ne la laisse rien comprendre d'autre que lui, en raison de la force dont Amour la délecte. Et pour autant, l'âme ne peut apprécier un autre état ; en effet, la grande clarté d'Amour a tellement ébloui sa vue, qu'elle ne lui laisse rien voir au-delà de son amour. Mais là, elle se trompe, car il y a deux autres états que Dieu donne ici-bas, et qui sont plus grands et plus nobles que celui-ci ; mais Amour a trompé bien des âmes à cause de la douceur de la jouissance de son amour, qui envahit l'âme dès qu'elle s'en approche ! Et nul ne peut s'opposer à cette force : cela,

l'âme le sait, qui, par fin amour, a exalté Amour au-delà d'elle-même.

Le cinquième état, c'est que l'âme considère que Dieu est, lui qui est et dont toute chose tient d'être, et qu'elle-même n'est pas et n'est donc pas ce dont toute chose tient d'être. Et ces deux considérations lui donnent un étonnement émerveillé : elle voit qu'il est toute bonté, celui qui a mis une volonté libre en elle qui n'est pas, sinon comme entière malice.

Maintenant que la bonté divine a mis en l'âme une volonté libre par pure bonté divine, ce qui n'est pas — si ce n'est comme malice et qui est donc entièrement malice — contient en soi la volonté libre de l'être de Dieu, de lui qui est l'Être et qui veut que ce qui n'a point d'être ait l'être en ce don qu'il lui fait. Et c'est pourquoi la divine bonté répand devant elle, par le mouvement de la lumière divine, un débordement qui ravit l'âme. Ce mouvement de la lumière divine, répandu en lumière au-dedans de l'âme, montre à son vouloir l'égalité d'âme de ce qui est et lui donne la connaissance de ce qui n'est pas, afin de l'ôter² du lieu d'où il est et où il ne doit pas être, et de le remettre là où il n'est pas et d'où il est venu, là où il doit être.

Maintenant, ce Vouloir voit donc, par la lumière du débordement de la lumière divine (lumière qui se donne à ce Vouloir pour le remettre en Dieu, car il ne peut s'y rendre sans elle), qu'il ne peut de lui-même profiter s'il ne se sépare de son vouloir propre ; en effet, sa nature est mauvaise, du fait de l'inclination qui la porte au néant³, et le vouloir l'a réduit à moins que rien. Aussi l'âme voit-elle cette inclination et cette perte du néant de sa nature et de son vouloir propre, et ainsi voit-elle dans la lumière que son Vouloir doit vouloir le seul vouloir divin, et nul autre, et que c'est pour cela que lui fut donné ce Vouloir. Et c'est pourquoi l'âme se retire du vouloir propre, et le Vouloir se retire de cette âme pour se remettre

en Dieu, pour se donner et se rendre à lui là où il fut pris à l'origine, sans rien retenir de soi en propre, afin d'accomplir la parfaite volonté divine ; celle-ci ne peut être accomplie en l'âme sans ce don, à moins d'être soit en guerre, soit en défaillance ; et ce don opère en elle cette perfection et la transforme ainsi en la nature d'Amour, qui la délecte d'une paix achevée et la rassasie d'une nourriture divine. Pour autant, elle n'a plus garde de guerroyer en sa nature, car son vouloir est remis dépouillé là où il fut pris et là où il doit être par justice ; alors qu'elle était toujours en guerre tant qu'elle retenait en elle le Vouloir hors de son être.

Maintenant, cette âme est donc « rien », car elle voit par l'abondance de la connaissance divine son néant qui la rend nulle et la réduit à néant. Et ainsi est-elle tout entière, car elle voit par la profondeur de la connaissance de sa malice, laquelle est si profonde et si grande qu'elle n'y trouve ni commencement, ni mesure, ni fin, mais un abîme abyssal et sans fond ; c'est là qu'elle se trouve sans se trouver et sans rencontrer de fond. En effet, il ne se trouve pas, celui qui ne peut s'atteindre ; et plus il se voit en cette connaissance de sa malice, plus il connaît en vérité qu'il ne peut la connaître, pas même du moindre point qui fait de cette âme un abîme de malice, un gouffre où elle s'abrite et se répand, comme le péché dans le déluge, lui qui contenait toute perdition. Voilà comment cette âme se voit sans le voir. Mais qui donc la fait voir à elle-même ? C'est la profondeur d'Humilité, qui la place sur le trône⁸ et règne sans orgueil : là, l'orgueil ne peut point pénétrer, puisqu'elle se voit elle-même sans se voir. Et ce non-voir lui fait se voir parfaitement elle-même.

Maintenant, cette âme est établie au bas-fond, là où il n'y a pas de fond, ce qui fait que ce soit si bas ; et cet abaissement lui fait voir très clairement le vrai soleil de la bonté très haute, car elle n'a rien

qui l'empêche de le voir. Cette divine bonté se montre à elle par la bonté qui l'absorbe, la transforme et l'unit par union de bonté en la pure bonté divine, dont Bonté est maîtresse. Et la connaissance des deux natures dont nous avons parlé, à savoir de la divine bonté et de sa malice, est la science qui l'a dotée de cette bonté. Et parce que l'Époux de sa jeunesse ne veut qu'une seule chose, lui qui est un⁹, Miséricorde a fait la paix avec la ferme Justice en ayant transformé cette âme en sa bonté. Aussi est-elle à la fois tout entière et pas du tout, car son bien-aimé la fait une.

Maintenant, cette âme est tombée d'amour en néant, un néant sans lequel elle ne peut être tout entière. Cette chute est tellement profonde, si elle est bien tombée, que l'âme ne peut se relever d'un tel abîme ; elle ne doit d'ailleurs pas le faire, mais plutôt y demeurer : c'est là que l'âme perd son orgueil et sa jeunesse, car son esprit est désormais un vieillard qui ne la laisse plus à la jouissance et à la frivolité. En effet, le Vouloir s'est retiré d'elle, lui qui la rendait souvent, par sentiment d'amour, fière, orgueilleuse et possessive en l'élévation de la contemplation du quatrième état. Mais le cinquième état l'a mise à point en la montrant à elle-même. Maintenant, elle voit par elle-même et connaît la bonté divine, connaissance qui lui fait se voir elle-même en retour ; et ces deux visions lui ôtent la volonté, le désir et l'œuvre de bonté, si bien qu'elle est tout entière en repos et mise en possession d'un état de liberté qui la repose de toutes choses en une noblesse excellente.

Le sixième état, c'est que l'âme ne se voie point elle-même, quelque abîme d'humilité qu'elle ait en elle, ni ne voie Dieu, quelque bonté très haute qui soit la sienne. Mais Dieu se voit alors en elle, par sa majesté divine qui illumine¹⁰ cette âme de lui-même, si bien qu'elle ne voit rien qui puisse être hors de Dieu même, lui qui est et dont toute chose tient d'être. Ce qui est, c'est Dieu même, et pour autant,

elle ne voit rien qu'elle-même, car qui voit ce qui est, ne voit que Dieu même se voyant en cette âme même par sa majesté divine. Alors l'âme est au sixième état, affranchie de toute chose, pure et illuminée — mais non glorifiée, car la glorification est au septième état ; nous le posséderons dans la gloire et nul ne peut en parler. Cependant, cette âme ainsi pure et éclairée ne voit ni Dieu ni elle-même, mais Dieu se voit par lui-même en elle, pour elle, sans elle. Et Dieu lui montre qu'il n'y a rien qui puisse être hors de lui. C'est pourquoi elle ne connaît que lui, si bien qu'elle n'aime que lui et ne loue que lui, car il n'y a rien qui puisse être hors de lui. En effet, ce qui est, est par sa bonté ; et Dieu aime sa bonté, quelque part qu'il en ait donnée par bonté ; et sa bonté donnée, c'est Dieu même, et Dieu ne peut se retirer de sa bonté sans qu'elle lui demeure ; c'est pourquoi ce qui est, est bonté, et la bonté est ce que Dieu est. Et pour autant, la Bonté se voit par sa bonté dans la lumière divine du sixième état où l'âme est illuminée. Ainsi n'y a-t-il rien qui soit hors de celui qui est et qui se voit en cet être par sa majesté divine, dans la transformation d'amour de la bonté répandue et remise en lui. Et pour autant, il se voit par lui-même en cette créature sans rien lui donner en propre : tout lui est propre et est lui-même en propre¹¹. Tel est le sixième état que nous avons promis de dire aux auditeurs dès qu'Amour eut lancé son emprise¹² ; et Amour a de lui-même payé cette dette dans sa haute noblesse. Quant au septième état, Amour le garde en lui pour nous le donner en gloire éternelle : nous n'en aurons pas connaissance jusqu'à ce que notre âme ait laissé notre corps.

Annexe 2 : Les 7 états de l'âme

ÉTAT DE L'ÂME	Caractéristiques principales		Dénomination	Mode de vie et allégories
ÉTAT DE PÉCHÉ				
1 ^{er} ÉTAT DE GRACE	Mort au péché (mortel) garder les commandements vie selon la nature vie selon la Loi vie selon le conseil des hommes		Marchands et vilains	Vie selon l'âme
2 ^e ÉTAT DE GRACE	Mort à la nature vie de vertus vie de désirs vie à l'exemple de Jésus-Christ vie selon le conseil de l'Evangile vie de bonne volonté faire la volonté de l'esprit l'âme ignore son état		Ceux qui ont péri	Vie selon l'esprit
3 ^e ÉTAT DE GRACE	Affection aux œuvres de perfection lutte contre la volonté de l'esprit l'âme connaît son état		Egarés	Rachel la paille Marthe hors de la cour du roi en pays étranger
4 ^e ÉTAT DE GRACE	Perfection de l'esprit méditation et contemplation manque d'innocence l'âme conserve de la volonté		Esclaves et marchands	
5 ^e ÉTAT DE GRACE	Mort à l'esprit nourriture glorieuse aveugle vie anéantie	connaissance, amour, louange Dieu par condition d'amour l'âme est abîmée en Dieu l'âme ne sait rien et sait tout l'âme ne veut rien et veut tout l'âme ne sent rien : Joie l'âme ne désire rien	Les anéantis	Vie sans intermédiaire
6 ^e ÉTAT DE GRACE	Eclair - ouverture vie glorieuse connaissance divine vie anéantie illuminée	transformation l'âme sans elle et pour Dieu pur amour divin - parfaite charité en communion Paix - sans remords de conscience	Ceux qui sont libres Ceux qui sont simplifiés	Vie d'union Vie divine Benjamin le grain Marie en la cour du roi en la chambre secrète
7 ^e ÉTAT DE GRACE	Âme séparée du corps voir la Trinité fruition divine			Paradis pays de vie

R
A
I
S
O
N

A
M
O
U
R

Bibliographie

FIELD, Sean L., *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor. The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2012.

GAUVARD, Claude ; DE LIBERA, Alain ; ZINK, Michel (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

BOULNOIS, Olivier, « Marguerite Porete », dans GAUVARD, Claude ; DE LIBERA, Alain ; ZINK, Michel (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 880-881.

DE LIBERA, Alain, « Mystique rhénane », dans GAUVARD, Claude ; DE LIBERA, Alain ; ZINK, Michel (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 959-962.

PARISSE, Michel, « Béguines, Bégards », dans GAUVARD, Claude ; DE LIBERA, Alain ; ZINK, Michel (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 143-144.

ZERNER, Monique, « Hérésies », dans GAUVARD, Claude ; DE LIBERA, Alain ; ZINK, Michel (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 667-671.

LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.

MCGINN, Bernard, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York, Crossroad, coll. « The Presence of God », vol. 3, 1998.

ORCIBAL, Jean, « Le "Miroir des simples âmes" et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, t. 176, n° 1, 1969, p. 35-60.

PINEL, Élodie, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete : de sa production à sa réception, une œuvre au reflet de son temps*, thèse de doctorat en Langue et littérature françaises, Université Paris Nanterre, 2020.

PIRON, Sylvain (dir.), *Marguerite Porete et le Miroir des âmes simples. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, Paris, Vrin, 2013.

PORETE, Marguerite, *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, trad. et prés. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1997.

SIMONS, Walter, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.

VAUCHEZ, André, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental VIIIe-XIIIe siècle*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1975.

VAUCHEZ, André (dir.), *Histoire du christianisme. Tome VI. Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Paris, Desclée, 1990.

Cours universitaires

NOBLESSE-ROCHER, Annie, *Cours d'Histoire du christianisme médiéval*, Faculté de Théologie Protestante, Université de Strasbourg, 2024-2025.

VIALLET, Ludovic, *Cours LS6. Histoire du christianisme médiéval*, Faculté de Théologie Protestante, Université de Strasbourg, 2025-2026.

Extraits

1^{er} extrait : Chapitre 51. Comment cette âme est semblable à la divinité

L'âme : Oui, Amour est la sagesse de ce qui est dit m'a réduite à rien, et ce seul néant m'a plongée en un abîme plus insondable que ce qui est moins que rien. Et la connaissance de mon néant m'a donné le tout, et le néant de ce tout m'a enlevé oraison et prière, et je ne prie plus pour rien.

Sainte-Eglise-la-Petite : Et que faites-vous donc, très chère dame et maîtresse ?

L'âme : Je me repose en paix complètement, seule, réduite à rien, toute à la courtoisie de la seule bonté de Dieu, sans qu'un seul vouloir me fasse bouger, quelle qu'en soit la richesse. L'accomplissement de mon œuvre, c'est de toujours ne rien vouloir. Car pour autant que je ne veux rien, je suis seule en lui, sans moi, et toute libérée ; alors qu'en voulant quelque chose, je suis avec moi, et je perds ainsi ma liberté. Et si je ne veux rien, si j'ai tout perdu hors de mon vouloir, il ne me manque rien : libre est ma conduite, et je ne veux rien de personne.

Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, 1984, chap. 51, p.116.

2e extrait : Chapitre 96. Où l'âme parle à la Trinité

[L'auteur, aux auditeurs] : Il y eut une fois une créature qui mendiait, et longtemps elle chercha Dieu dans créature pour voir si elle l'y trouverait comme elle le voulait, et comme il y serait lui-même si la créature le laissait opérer ses œuvres divines en elle sans qu'elle l'en empêche ; mais elle ne trouva rien et demeura au contraire affamée de ce qu'elle poursuivait. Et lorsqu'elle vit qu'elle n'avait rien trouvé, elle se mit à penser ; et en pensant, elle se dit à elle-même qu'il fallait le chercher – et c'est ainsi qu'elle le poursuivait – au fond du cœur de son entendement, par la pureté de sa haute pensée. Et c'est là que cette mendiante créature alla le chercher, et elle pensa qu'elle écrirait sur Dieu de la façon dont elle voulait le trouver en ses créatures.

Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, 1984, chap. 96, p.170.